فصول البدائع في أصول الشرائع

تأليف

العلامة المحقق شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد
الفناري الرومي
المتوفى ٨٣٤ هـ

تحقيق

محمد حسين محمد حسن إسماعيل

المجلد الثاني

DKI
دار الكتب العلمية
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971
بيروت - لبنان

فصول البدائع

في

أصول الشرائع

تأليف

العلامة المحقق شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد

الفناري الرومي

المتوفى ٨٣٤ هـ

تحقيق

محمد حسين محمد حسن إسماعيل

الجزء الثاني

دار الكتب العلمية

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971

بيروت - لبنان

Title: FUṢŪL AL-BADĀ'I' FĪ UṢŪL AL-ŠARĀ'I'
(A book in Theology)

Author: Muḥammad Ben Ḥamzah Al-Fanāri

Editor: Muḥammad Ḥasan Ismā'īl

Publisher: Dar Al-kotob Al-Ilmiyah

Pages: 864(2 volumes)

Year: 2006

Printed in: Lebanon

Edition: 1st

الكتاب: فصول البدائع في أصول الشرائع

المؤلف: محمد بن حمزة الفناري

المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل

الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت

عدد الصفحات: 864 (جزءان)

سنة الطباعة: 2006 م

بلد الطباعة: لبنان

الطبعة: الأولى

ISBN 2-7451-4314-x
9 782745 143143 90000

منشورات محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية بيروت لبنان

الطبعة الأولى
٢٠٠٦ م ـ ١٤٢٧ هـ

منشورات محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

الإدارة: رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
Ramel Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg., 1st Floor
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ (١ ٩٦١)

فرع عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
Aramoun Branch - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
هاتف: ١٢/ ١١/ ٨٠٤٨١٠ ٥ ٩٦١+ ص.ب: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+ رياض الصلح - بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

http://www.al-ilmiyah.com
e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

وأما المقصد الأول ففي الأدلة الأربعة، وفيه أربعة أركان؛ الركن الأول من الكتاب، وفيه مقدمة وعشرون فصلا في أحكام عشرين قسما فالمقدمة فيها مباحث:

الأول: فيما يتعلق بتعريفه، هو لغةً للكتابة ثم للمكتوب ثم غلب عرفاً للشرع على القرآن كالقرآن لكنه أشهر، وهو الكلام المنزل المعجز سورة منه[1]، فخرج غير المنزل وغير المعجز كسائر الكتب السماوية والسنة المتواترة؛ لأن المراد بالمنزل المحقق منزليته لفظاً لا ما ادعى أو ثبت منزليته معنى فقط فيخرج ثابت بالآحاد من القرآن والسنن أيضاً، وكذا المنسوخ تلاوته؛ لأن منزليته لم تتواتر، والسورة البعض المبين أوله بالتسمية وآخره بالانتهاء إليها وإلى آخر الكل توقيفاً، فسورة منه إن كان للبيان أو للتبعيض الحقيقي فلإخراج البعض؛ لأن سورة نكرة أريد بها الجنس المبهم أو واقعة من سياق النفي المستفاد من الإعجاز والذي يعجز كل سورة من السور المبهمة منه هو كل القرآن وإن كان للتبعيض المجازي أو على حذف المضاف من جنسه في البلاغة العالية فليتناول الكل والبعض وهو أقرب.

قيل: كونه للإعجاز ليس لازماً بيناً ومعرفة السورة تتوقف على معرفته، لأنها في عرف المتشرعة البعض المذكور من القرآن وإلا فإنه للاحتراز عن نحو سور الإنجيل، فهذا التعريف ليس للتمييز أي لإحداث تصور لم يكن بل لتصوير مفهوم لفظ القرآن أي للالتفات إلى تصور حاصل للعلم بالمراد. والجواب عن الأول: إن المعتبر البينية وقت التعريف وذلك حاصل لسبق العلم بإعجازه في الكلام. وعن الثاني: بأن تميز القرآن غير تصور ماهيته الاصطلاحية، فيجوز أن يتوقف معرفة السورة على تميزه، ويكون الموقوف عليها تصور ماهيته.

وقال الغزالي رحمه الله: هو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً. وأورد عليه الدور، فإن الصحيفة الكتاب والمصحف غلب عرفاً على ما كتب فيه القرآن، فقيل: يراد به ليعلم أنه المراد به ليعلم أنه الدليل، وعليه يبنى الأحكام من منع ولمس، والتنبيه على أن ضابط معرفته التواتر دون التعريف لا لكلام الأولى ولا المنسوخ تلاوته ولا ما لم يتواتر كمتتابعات في قضاء الصوم وإلا فهو اسم علم شخصي والتعريف للحقائق الكلية ويمكن الجواب بمثل

(١) المتعبد بتلاوته، وتعريفه بما نقل بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً دوري.
انظر إحكام الأحكام للآمدي (١/٢٨٨)، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام (ص ٧٠) بتحقيقنا، حاشية التلويح على التوضيح (١/٢٦ - ٢٩).

ما مر، وبأن تصور المصحف ليس تصور كنهه بل ما يعلم عرفاً أن هذا مصحفٌ وذاك والموقوف تصور كنهه على أنا لا نعلم شخصيته فإن له أفراداً في صدور الحفاظ ومتون الصحف، ولئن سلم أن المراد به أنه كالشخصي أو شخصي بالاصطلاح الخاص فلا نعلم أن مثله لا يقبل التعريف الرسمي بحسب الوجود الخارجي، ولا سيما في المركبات الاعتبارية، نعم لا يقبل التحديد، لكن ليس التعريف بالمنزل والمنقول من ذلك في شيء.

وقال مشايخنا: هو القرآن المنزل على رسولنا المكتوب في المصاحف المنقول تواتراً بلا شبهة، فالقرآن تعريف لفظي والباقي رسمي وصفاً كاشفاً، فالمنزل جنس المنزلة وخرج بقيده الكتب السماوية وبالمجموع الأحاديث المنزل معناها فقط إذْ المراد نظمه ومعناه، وبالمكتوب المنسوخ تلاوته بقي حكمه أولاً، وبالتواتر الآحاد كالشاذة، ومنها متتابعات في قضاء رمضان وبالأخير المشهور كمتتابعات في كفارة اليمين، فلا يجوز صلاة المتفرد به هذا إن أريد بالتواتر تواتر الفرع أو الأعم كما فعله الجصاص، وإن أريد به المتعارف فالقيد الأخير تأكيد، وهذا محزه لقوة شبه المشهور به وتصور النقل يتوقف على تصور مطلق المنقول فلا دور ولفظ النبي عليه السلام داخل؛ لأن المراد ما تعلق به الكتب والنقل لغةً، وكذا كل حرف أو كلمة من حيث انتظامها مع طرفيها، وقيد الحيثية لابد من إرادته فيما يختلف بالاعتبار حتى لا يحرم الحمد لله رب العالمين شكرا على الجنب.

وفي التسمية روايتان عن أبي حنيفة آية فذة أنزلت للفصل والتبرك وليست من القرآن إلا في النمل، فعلى الأول يخرج كل واحدة أو عدة بعينهما بقيد المنزلية إذ لم ينزل شيء منها على تعينه أو التواتر إذ لم يتواتر قرآنية شيء منها على تعينه بخلاف نحو ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ١٣]، فإن المنزل والمتواتر قرآنيته صادقٌ على كل منها ولم يكن تكرارها في أول كل سورة زندقة لكون إنزالها للفصل والتبرك، وعلى الثاني: بالتواتر إذْ لم يتواتر كونها من القرآن ولذا يخالف مالك -رحمه الله- .

الثاني: أن المنقول آحاداً ليس بقرآن بل واجب تواتر تفاصيله لأنه متضمن للإعجاز والتحدى وأصل للأحكام وكل ما هو كذلك فالعادة تقضى بتواتر تفاصيله بخلاف سائر المعجزات إذْ ليست أصل الأحكام وبذا علم أن القرآن لم يعارض وإلا لتواتر،فما لم يتواتر تفصيله ليس بقرآن بعكس النقيض، وهذا متفق عليه بين الأئمة الأربعة فالخلاف في بسم الله في أوائل السور مبني على أن الواجب تواتر نقله في كل محل عند الشافعي لتوصيتهم بتجريد القرآن عما ليس منه حتى من النقط، وقضاء العادة قطعًا بعدم الاتفاق على مثله مع أن أحاديث ابن عباس وأبي هريرة وأم سلمة رضي الله عنهم تناسب قوله أنه آية من

كل سورة أو من غير الفاتحة بعض آية منها وتواتر كونه قرآنا في كل محل عند غيره كما في سائر المكررات فإذا لم يتواتر ذلك في محل ما لم يكن قرآناً عند مالك وأبي حذيفة في رواية ولأن التوصية بالتجريد إنما يقتضي عادة قرآنيته في الجملة لا قرآنيته في كل محل كما ظنه الشافعي لجواز كونه آية فذة أنزلت للفصل والتبرك أختاره أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله على رواية أبي بكر الرازي وبها أخذ المتأخرون ولذا كتبت بقلم الوحي، أي حين نزلت وأنما كتبت بخط آخر ليعلم أنها ليست أول سورة وآخر أخرى والرواية حيث قالوا ثم يتعوذ ثم يقرأ ويخفي البسملة حيث أدخلوها في القراءة شاهدة له والأحاديث آحاد ومؤولة لتعارضها فحديث ابن عباس رضي الله عنه من حيث كونه آية فذة أو مائة وأربع عشرة آية عن التأويلات ومع أنها من كتاب الله لا من كل سورة وحديثا أبي هريرة وأم سلمة أو بعض آية من الفاتحة فخطأ مالك -رحمه الله- في عدم اختيار التوصية بالتجريد أصلا وخطأ الشافعي في اعتبارها في كل سورة مع الجواز المذكور.

ثم تفريع عدم الجهر على مذهب مالك -رحمه الله- منتظم كالجهر على مذهب الشافعي أما على الرواية الأخيرة لأبي حنيفة فلأنه غير معلوم قرآنيته من حيث ذلك المحل والأصل في الأذكار الإخفاء، وليعلم بالإخفاء أنه ليس من ذلك المحل والجهر ليس من لوازمه كالشفع الأخير ولأن اختلاف العلماء من حيث إن دليل كل شبهة قوية من حجة غيره أوْرث شبهةً في قرآنيته أو في كونها آية تامة لم يجز الصلاة به إذْ المقطوع لا يؤدي بالمظنون وحرمت على نحو الجنب عند نيته القراءة لا الثناء الاحتياط ولم يكفر إحدى الطائفتين الأخرى إجماعاً مع أن كلا من نفي الضروري كونه من القرآن وإثبات الضروري عدم كونه منه مظنة للتكفير، لا يقال دليل كل طائفة قطعيٌّ عنده وإلا لم يتضح التمسك به في نفي القرآنية أو إثباتها، فلا معتبر لتعارض الشبهة وألا تجري في الاعتقاديات المختلف فيها كالوحدة وغيرها لأنا نقول قد تبين عدم قطعية دليلي الشافعي ومالك أما دليلنا وإن كان قطعياً بالنظر إلى نفسه فالقطع به من قضاء العادة التي لا معتبر بها عند معارضة النص، فالنصوص المعارضة لها لو كانت قطعية كان الأخذ بها وترك العادة واجباً وعند ظنيتها أورثت قدرًا من الشبهة صالحاً لدفع ما يندفع بالشبهات وهذا معنى قوتها بخلاف أدلة سائر الاعتقاديات ولا نعلم عدم صحة التمسك بمثل هذا القطعي في نفي القرآنية وإثباتها.

بقى بحث هو منع أن العادة تقتضي بتواتر تفاصيل مثله لما لا يكفى تواتره في محل ما سواء كان في النمل أو في كونه قرآناً لإثباته في محالٍ، وجوابه أنه لو لم يجب التواتر في كل

محل وكفي ذلك لزم محالان جواز وقوع سقوط بعض القرآن وثبوت بعض ما ليس فيما مضى، أما الأول فلاحتمال كون الآيات الغير المكررة مكررة أسقط عما لم يتواتر فيه اكتفاء بمحل التواتر.

وأما الثاني: فلاحتمال كون الآيات المكررة غير متواترة بل غير نازلة إلا في محل فأثبت لذلك في غيره مع عدم قرآنيتها. واعترض بأنا لا نعلم لزوم المحالين لأن جواز عدم التواتر في كل محل إنما يستلزمها فيما مضي لو منع وقوع التواتر فيه في كل محل والممكنة السالبة لا تناقض المطلقة الموجبة وكيف يمنعه والوقوع لا يوجب الوجوب إذ المطلقة لا تستلزم الضرورية فلم لا يجوز أن يكون الواقع تواتر المكرر في كل محل وإن لم يجب فلم يقع السقوط والثبوت المذكوران فيما مضي وأجيب بوجوه:

١- أن المحال الأول لازم وذلك كاف، فإن التواتر لو لم يجب لجاز سقوط بعض المكرر قبل اتفاق تواتره ولا ينافيه وقوع التواتر في سائر المكررات وبذا لم يحصل الجزم بعدم السقوط مع أنا جازمون به، ولا يقال تواتر عدم سقوط بعض المكرر كما تواتر ثبوت بعضه؛ لأن التواتر في العدم لا يتصور إما لأنه لا يستند إلى الحسن، وإما لأنه قبل حصول حد التواتر.

٢- أن وقوع حد التواتر وإن قدح في لزومها فيما مضى فلا يقدح في الجوازين المحذورين فيما يستقبل لولا وجوب التواتر في كل محل مع أن فاعلها مجنون أو زنديق.

٣- أن لنا وجوب التواتر في كل محل دليلاً آخر وهو كونه بما يتوفر الدواعي على نقله كما سيجيء وهذا على مذهب مجوز الانتقال.

تتمة: اختلاف القراءات السبع إن كان فيما لا يختلف خطوط المصاحف به وهو المنتهى بنفس الأداة والهيئة لا بحسب دائرة كالمد واللين أعني تطويل صوت حرف العلة إلى مقدار وعدمه والإمالة والتفخيم وتخفيف الهمزة وغيرها، وإن كان فيما يختلف وهو المسمى بقبيل جوهر اللفظ نحو ملك ومالك يجب تواتر كل منهما ليكون قرآنا.

الثالث: يجوز العمل بالقراءات الشاذة إذا اشتهرت كالخبر المشهور عند الحنفية مثل قراءة ابن مسعود رضى الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات بخلاف قراءة أبي رضي الله عنه في قضاء رمضان خلافًا لغيرهم في أنه قرآن أو خبر ورد بياناً فظن قرآناً، وأياً كان يجب العمل به، قيل يجوز أن يكون مذهباً لجواز أن يجتهد الصحابي في خبر فرواه بالمعني على زعمه ولئن سلم فالخبر خطأ قطعاً لأنه نقل قرآناً وليس بقرآن لعدم تواتره فارتفع الثقة. والجواب عن الأول: أن إلحاق ما اجتهد فيه بالقرآن بحيث يظن

كونه قرآناً من عدل مثله بعيد. وعن الثاني أن خطأيته بالنسبة إليه ممنوعة لجواز أن يتواتر عنده أو يشافه بقرآنيته وبالنسبة إلينا لا يرفع الثقة ولئن سلم فالخطأ في قرآنيته، ويجوز أن يكون مقصوده خبريته لهم أنه ليس بقرآن وشرط صحة العمل بالخبر نقله خبراً ولا عبرة بغيرهما قلنا لا نعلم الثاني والإجماع فيه كيف والاعتماد على نقل الثقة في إلحاقه بالقرآن أقوى.

الفصل الأول في الخاص

وفيه مقامات:

الأول: في حكم مطلقه وضعاً هو تناول مدلوله يقيناً، أي: في ذاته وقطعا أي للمحتمل وهو إرادة الغير أو لاحتمال البيان كما في المجمل أو المجمل أو لمطلق الاحتمال الناشئ عن الدليل وأياً كان لا ينافيه احتمال المجاز حيث لا قرينة لعدم دليله خلافاً لمشايخ سمرقند ومذهبهم مردودٌ باتفاق العرف فبيانه وحقيقته إثبات الظهور ولازمته إزالة الخفاء أما إثبات الثابت وإزالةِ الزائل وعليه أصول وفروع ونقصان لهما منوع فالأصول منها أن اسم العدد لا يحتمل الأقل والأكثر كالواحد لا يحتمل العدد فثلاثة قروء حيض لا أطهار كما عند الشافعي وإلا فعدة الطلاق الشرعي الواقع في الطهر إن احتسب كما هو مذهبه قرآن وبعض الثالث وإن لم يحتسب فثلاثة وبعض الرابع وبعض الطهر ليس به إذ لا يراد المسمي وإلا لانقضى بثلاث ساعات وإن شرط تحلل الدم بين أفراده فبساعة من الثالث وأشهر عام أو واسطة تجوز فيه بإرادة البعض كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ﴾ [آل عمران: ٤٢]، وإتمام الحيضة الرابعة في عدة المطلقة أثناء الحيض لضرورة تكميل ما لا يجزئ ولذا صارت عدة الأمة قرءين وقطع يد العبد السارق مع إن الرق منصف، ولا يطلق في أنت طالق إذا حضت نصف حيضة حتى يطهر كما في حيضة بخلاف إذا حضت، وتاء الثلاثة للفظ القرء، ومذهبنا مؤيد بقوله عليه السلام «**دعي الصلاة أيام أقرائك**»[1] مع قوله وعدتها حيضتان وبالاستبراء فإنه بحيضة وبالاشتقاق كما مر. ومنها: أن إلحاق الشيء به فرضاً لأنه يوجب رفعاً لحكم شرعي كزيادة جزء للتخيير أو ركن أو شرط حيث يرفع حرمة ترك الأصل وإجزائه نسخ خلافاً للشافعي وسيجيء بخلاف زيادة عبادة مستقلة فلا يجوز إلا بما يجوز النسخ به فلا يلحق فرضا في أن لا يجوز الصلاة بدونه لا في أن يكفر جاحده.

---

(١) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٣/٥٩).

تعديل الأركان وهو الطمأنينة في الركوع والسجود بأمرهما بقوله عليه السلام للأعرابي «**قم فصلي فإنك لم تصلي**»[١] ثلاثاً لأن الركوع ميل عن الاستواء بما يقطعه حتى لو كان إلى القيام أقرب من الركوع لم يجزه والسجود وضع الجبهة على الأرض ولا فاتحة بأمر القراءة بقوله عليه السلام لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ووقوعها فرضاً حين الاقتصار ليس بذلك كسائر السور لأن ذا من حيث قرآنيتها فلا ينافي وجوبها من حيث الخصوصية ولا الطهارة بأمر طواف الزيارة لقوله عليه السلام «**ألا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان**»[٢] وقوله الطواف صلاة فإنه الدوران حولها وهو في نفسه معلوم وإن كان مجملا في حق المبالغة المنصوصة حيث يحتمل العدد والإسراع وفي حق الابتداء إذْ لابد لتحقق الحركة وتعينها الواجب شرعاً منه وتعينه فالتحقيق خبر العدد والابتداء من الحجر بياناً ولذا لا يعتبر ما قبله في رواية الرقيات والطهارة أمر زائد، كأمر المسح مجمل في حق المقدار لأنه إمرار وتفسيره بالإصابة لدفع الإسالة خاص في حق التثليث وتعين الناصية أو لأن خبر الأشواط السبعة متواترٌ غير أن التقدير يحتمل أن يكون للاعتداد والإكمال فأخذنا الثاني لتيقنه وجوزنا بأكثرها لقيامه مكان الكل لترجح جانب الوجود كالاقتداء في الركوع ونية التطوع بالصوم قبل الزوال وقد روي إن الابتداء من غير الحجر مكروه لأنه ترك سنة لا باطل.

أما وجوب إعادة طواف الجنب والعريان والمعكوس فليس لعدم جوازه عندنا حتى يكون مجملا لمعنى زائد ثبت شرعاً كالربا بل لنقصانه الفاحش وجوب إعادة الصلاة المنقوص واجبها سهواً ولذا ينجبر بالدم إنجبارها بالسجدة فهذه الثلاثة عندنا واجبة ورواية ابن شجاع في الطهارة محجوجة بوجوب الدم، وعند الشافعي فرضٌ ولا الولاء بما روي إنه عليه السلام كان يوالي في وضوئه كما شرط مالك -رحمه الله- والترتيب بقوله عليه السلام: «**ابدأوا بما بدأ الله به**»[٣]، والنية بقوله عليه السلام: «**الأعمال بالنيات**»[٤]، كما شرطهما الشافعي -رحمه الله- والتسمية بقوله عليه السلام: «**لا وضوء لمن لم يسم**

---

(١) أخرجه البخاري(١/٢٦٣)ح(٧٢٤)،ومسلم(١/٢٩٨)ح(٣٩٧).

(٢) لم أجده هكذا، وقوله: «لا يطوف بالبيت عريان» أخرجه: البخاري (١/١٤٤) ح(٣٦٢)، ومسلم (٢/٩٨٢) ح(١٣٤٧).

(٣) أخرجه مسلم (٢/٨٨٦)ح(١٢١٨).

(٤) أخرجه البخاري (١/٣٠)ح(٥٤)،ومسلم(٣/١٥١٥)ح(١٩٠٧).

الله»[١] كما شرطها الطاهر به بأنه الوضوء لأنه غسل ومسح واشتراط النية في التيمم لإشارته، والمفهوم من ترتب الحكم على المشتق عليه مأخذ؛ لا وجوب نية العلية لاسيما في الشرط الذي شأنه أن يعتبر وجوده كيفما كان لا قصداً كستر العورة واستقبال القبلة فوجوب النية في كفارة القتل لدفع المزاحمة فهذه تعنيه، ولا التغريب بقوله عليه السلام «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»[٢] بأمر الجلد فإنه لكونه جزاء كاف أو كل المذكور بل ذلك على تقدير ثبوته بطريق التعزيز منسوخٌ كالرجم بالحجارة دليله قول علي رضي الله عنه كفي بالنفي فتنة، وحلف عمران لا يقيم النفي حين ارتد من نفاه، ولذا لم يجعل التغريب واجباً أو سنةً أو لأن خبره غريب مع عموم البلوى وفرق ما بين القبيلين فرق ما بين تبع لأصل وتبعه رعاية لمنازل المشروعات وربما يقرر بأن الإلحاق بالفرضية إذا بطل يصار إلى أقرب المنازل منها هي الوجوب إن أمكن بأن كان الملحق به مقصوداً لذاته كالصلاة والحج؛ لأن الظن يوجب العمل وإلا كأن كان مقصوداً لغيره كالوضوء فإلى السنية إذ لا يمكن جعله واجباً لعينه بمعنى إثم تاركه لأنه مما يسقط كله بلا إثم بسقوط الغير، ولا واجبا لأجل الصلاة بمعنى عدم جوازها إلا به وإلا لترجح على واجب الصلاة وساوى فرض الوضوء على تقدير عدمها ولا بمعنى أثم المصلي لتركه مع جواز صلاته وإلا لساوى واجب الصلاة واقتضى سهوه جائزا، وإن أريد إثم ما فذا بالسنية كما جاز الوعيد على النقيض عن الثلاث وهذا سر أن أبا حنيفة -رحمه الله- لم يجعل في الوضوء واجبا وقيل لتفاوت درجات الأدلة فإنها أربعة قطعي الثبوت والأدلة وقطعي أحدهما وظنهما:

فالأول: كالنصوص المتواترة تثبت الفرضية والمتوسطان كالآيات المؤولة وأخبار الآحاد القطعية الوجوب والرابع كالأخبار المؤولة السنية، ومن سوى فقد سهي من وجهين كمن سوي بين شريف وخسيس فخبر التعديل للتكرار والفاتحة لشهرته والطهارة للمبالغة من الثالث وهكذا كان غسل اليد ابتداءً للمبالغة في حديث المتيقظ ولكونه مقدمة لولا تعليل آخر الحديث وطهارة العضو حقيقة وحكما ووروده فيما ليس مقصودا لذاته وغيرها من الرابع فخبر الولاء؛ لأن المواظبة ليست دليل الوجوب مطلقاً فإنه عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق بل هو المواظبة بلا ترك فيما هو مقصودا لذاته وخبر النية مشترك الدلالة لإضمار فيه وخبر الترتيب والتسمية معارض ومستعمل في نفي الفضيلة.

(١) قال الحافظ ابن حجر: لم أجده بهذا اللفظ. انظر/ الدراية (١/ ١٤).

(٢) أخرجه مسلم (٣/ ١٣١٦) ح(١٦٩٠).

ويرد على الثالث والرابع طرداً وعكساً وجوب الفاتحة وضم السورة فإن استعمال مثل حديثهما في نفي الفضيلة شائع والمجاز الشائع قادحٌ في القطع باعترافه كما في التسمية، وسنية تخليل اللحية والأصابع الثانية بالأمر القطعي الدلالة لاسيما مع اقترانه بالوعيد وفي أمثلته سعة، ويمكن الجواب بأن القواعد الأربع أصول يجوز العدول عنها لدليل كضعف قرنية المجاز في حديثهما وكشهرته فيهما وتكرر وروده في الفاتحة بخلاف حديث التسمية، وكورود حديثي التخليلين فيما ليس مقصوداً لذاته وهذا كحديث السعي فإنه من حيث كونها مصدراً بالكتب ومعجزاً بالأمر يصح دالا على ركنيته بيانا لمجمل الحج كما قال الشافعي، لكن صيغة الإباحة في قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨]، أوجب العدول عنه فقلنا بالوجوب إما لأنه أقرب المنازل أو فيه الإجماع أو الجمع بين دليلي الركنية والإباحة ومنها أن الخلع طلاق فيزيد به عدده لأنه تعالى بدأ بفعل الزوج وهو الطلاق ثم جمعهما في أن لا يقيما ثم أفرد فعل المرأة وهو الاقتداء بالذكر ففيه بيان بطريق الضرورة أن فعله ما سبق كما في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١].

وسبب نزول الآية يفصح عن أنه الخلع لا الطلاق على المال ولا الرجعي ولا يلزم منه زيادة الطلاق على الثلاث مع سبق الطلقتين إذ ليس كل ذكر لبيان الوقوع والإلزام قطعا بل لبيان الشرعية ويحتمل أيضاً أن يكون تنويعًا للثاني إلى الخلع وغيره ويصدق عليه الطلاق بعوض أو للثالث المستفاد من التسريح على ما روي أو زرين عنه عليه السلام ويكون فإن طلقها بيان حكم الثالث، وفيه بعد الخروج الفاء عن التعقيب.

وقال الشافعي رضي الله عنه أولاً فسخ لأنه يحتمله كما بخيار عدم الكفاءة والعتق والبلوغ عندكم كالبيع قلنا تمامه لا نقبله وهذه الصور امتناع قبله والفروع منها أن الصريح يلحق البائن خلافاً للشافعي رضي الله عنه ويتحقق في المختلفة رواية واحدة وفي المطلقة على مال إحدى الروايتين عنه ولا يري البينونة في غيرهما له زوال النكاح كما بعد العدة.

قلنا فاء التعقيب في فإن طلقها المرتبة له على الخلع الذي هو أحد نوعي فعل الزوج المذكور في صدر الآية وذلك عين وصله يصدر الآية كما ذكره المفسرين؛ لأن وجود النوع والجنس واحد ذهابا إلى أن المراد به التطليق الشرعي مرة بعد مرة لا الرجعي وإلا لم يكن هذا أحد نوعية تفيد شرعيته عقيب الخلع؛ لأن بيان حكمه الخاص يستدعيها وحديث أبي سعيد الخدري يؤيدها فن وصله بصدر الآية بحيث فصله عن الاقتداء فقد

أبطل التركيب، وهذا لا ينافي كون الطلقة الثالثة مستفادة من التسريح ولا تقتضي عدم مشروعيتها إلا بعد الخلع كما ظن فقبله أما بالتسريح أو لكونه مرتبا على صدر الآية، وهو أعم أو بالإجماع، أو بحديث العسيلة ومنها أن المفوضة تستحق مهر المثل بنفس العقد لا بالوطء فلو مات قبله أو طلق بعده يجب كلاً وقبله متعة لا يزيد على نصفه وعند أكثر الشافعية به فلو مات أو طلق قبله فلا شيء وبعده يجب كلا واتفقا أنه إذا فرض فات أو طلق بعده يجب كمال المفروض وقبله نصفه لهم إنه خالص حقها، فيتمكن من نفيه ابتداء كما من إسقاطه انتهاء، قلنا:الماء في أن تبتغوا بأموالكم حقيقته الإلصاق بنص العربية، ففي غيره مجاز ترجيحاً له على الاشتراك فلا ينفك الطلب، أي: بالعقد الصحيح لا بالإجارة والمتعة لقوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ [النساء: ٢٤]، ولا بالنكاح الفاسد لتراخي وجوب المهر فيه إلى الوطء إجماعا عن المال وسائر النصوص المطلقة، وإن كانت مطلقة محمولة على المقيد لاتحاد الحكم والحادثة ككفارة اليمين.

وكما في اشتراط الشهود وحرمة جمع غير الأختين كلاهما بالخبر المشهور والمهر وجوبا حق الشرع إبانة لشرف المحل؛ ولقوله تعالى: ﴿فَرَضْنَا﴾ على وجه، وإنما يصير حقها حالة الملك فتملك الإبراء دون النفي، ومنها: أن المهر مقدر شرعاً بمقدار بعينه معلوم عند الله يظهر باصطلاح الزوجين أو المماثلة كالقيم الظاهرة بالتقويم وكخصال كفارة اليمين فلا يجوز أقل من عشرة دراهم(١).

وعند الشافعي رضي الله عنه كل ما يصلح ثمناً يصلح مهراً(٢)؛ لأنه حقها فالتقدير إليها، قلنا قوله تعالى: ﴿مَا فَرَضْنَا﴾ [الأحزاب: ٥٠]، أي قدرنا من مهور النساء وأعواض الإماء كما فسر به البعض يفيد أن المتولي لتقديره صاحب الشرع لكن لكونه مجملا في تعيين المقدار بالنسبة إلينا بينه حديث جابر رضي الله عنه من حيث نفي نقصانه أو قياسه على نصاب السرقة بجامع بدليه العضو وتقدير العبد امتثال به ظاهراً به من حيث كونه فوق ما دون العشرة وباطنا بإظهار ما عينه في عمله فلا يلزم جواز الاصطلاح على ما دونها ولكون التقدير نافيا للنقصان كمقادير الزكاة لا الركعات جاز الزيادة، وقد مر أن المهر وجوبا حق الشرع إبانة للشرف بالتقدير بماله خطر قبل حقيقة الفرض القطع كما في أو سورة النور من الكشاف ففي التقدير مجاز كالبيان والإيجاب ولئن سلم فمشترك بينهما مع أن حمله على الإيجاب أولى هنا لوصله بولي، وإذ لم يقدر على المولي للإماء

---

(١) انظر المبسوط لشيخ الإسلام السرخسي (٦٦/٥).

(٢) انظر الأم للإمام الشافعي (١٦٠/٥).

شيء وجوابه أن في التقدير حقيقة شرعية وإن كان مجازا لغويا لاشتهار استعماله إلى أن استغنى عنه القرنية لقوله تعالى: ﴿أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦]، والفرائض وفرض القاضي، ففي سائر المعاني مجاز ترجيحاً له على الاشتراك فوصله بولي لتضمين معنى الإيجاب والمقدر في الإماء الأعواض كما مر لا النفقة والكسوة غير إن تقدير العوض لم يبين أصلا فافترقا في جواز القلة ولئن سلم كونه حقيقة في الإيجاب إذ لم يشتهر في غيرهما شرعا لكنه يستلزم تقديراً فلا محيص عن الإجمال في جعل التقدير كالشافعي أو اختيار الترك والإيجاب في المهر كمالك القائل، بأن نفي المهر يفسده كنفي الثمن إلى العبد فقط أبطله.

ونقصان أحدهما قول محمد والشافعي لأن قولهما بمحلية الزوج الثاني وهدمه دون الثلاث إبطال لقوله حتى ينكح؛ لأن غاية الحرمة منهية لها ولا إنهاء قبل الثبوت إذ نهاية الشيء لتوقفها من حيث هي غاية عليه توقف البعض من حيث هو بعض على الكل تلغو قبله في حكم الإنهاء كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير أباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث، ولأن الثبات ضد المغيا لا أثر للغاية فيه فالثابت بعدها الحل السابق كحل الأكل بعد الليل ولئن سلم فالحل فيما دونها ثابت وإثبات الثابت محال وجوابه أن محليته لم تثبت بالآية بل بإشارة حديثي العسيلة واللعن فحديث العسيلة لشهرته يزاد به على الكتاب فزيد الدخول بعبارته وفهم التحليل من إشارته فإن العود فيه وهو الرجوع إلى الحالة الأولى التي هي الحل أمر حادث بعد الدخول لأن عدمه غيابه فيضاف إليه والمستند إلى السبب الأصلي هو الحل الأصلي لا الحاصل بالعود إليه بل هو إلى سبب العود وهذا إذا كان النكاح في الآية بمعنى العقد لا الوطء كما اختاره المتأخرون وإلا فالدخول بالآية وهو مختار متقدمي أصحابنا لأنه وإن سلم اشتماله على مجازين لغويين في النكاح، والزوج أولى من ارتكاب المجاز العقلي في إسناد الوطء إليها ولو بمعنى التمكين إذ لا يكاد يستعمل كالراكب في المركوب، بخلاف الزنا فإنه اسم للتمكين الحرام ومع نساء لا يفيد لأن التمكين لا ينهي ولا يستلزم الوطء، وحديث اللعن وإن كان من الآحاد أثبت التحليل لأنه ليس زيادةً تكون نسخاً لأن التحليل محقق للإنهاء لا رافع له بوجه، ورفع الشيء قد يكون بإثبات ضده، فلا ينفي كونه غاية كـــ ﴿حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء: ٤٣] و﴿حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا﴾ [النور: ٢٧] وكالليل مع النهار واللعن غير قادح؛ لأن سببه للمحل شرط التحليل أو قصد تغير المشروع حيث لم يتزوج للتناسل، وللمحلل له تسببه والمسبب شريك المباشر، والأليق أن الغرض من إثبات خساستهما،

لأنه عليه السلام ما بعث لعانا ولما ثبت العود إلى الحالة الأولى لم يزل الحل إلا بثلاث طلقات كالأول فبعد الثلاث أثبت الحل الكامل وبعدما دونها كله ولم يكن إثبات الثابت بل زيادة حل كزيادة الحرمة في انعقاد ظهار ويمين بعده أو لم يزد على الثلاث، إذ لا زيادة شرعاً فاقتضى ثبوت الحل الثاني انتفاء الأول كتجديد البيع بثمن أقل، أو تداخل العدتين ثم قولهما لأن فيه إعمال الكتاب والسنة جميعاً أولى بما فيه إهمال إحداهما.

وثانيهما: قول الشافعي رضي الله عنه إن مذهب في نقل عصمته المسروق إلى الله وهو المعنى ببطلانها على العبد حيث قلنا حكم السرقة قطع بنفي الضمان، فلو هلك عند السارق أو استهلكه قبل القطع أو بعده لا يضمن إلا في رواية الحسن، فيما استهلك بعده كإتلاف خير المسلم لقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه إبطال لخاص الكتاب به حيث جعل القطع جميع الموجب، ومع نقل العصمة يكون بعضه ولولا هذا الاعتبار لما ورد الإيراد؛ لأن إثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد غير محذور ونحوه ما مر في زيادة التغريب على الجلد، فللشافعي رضي الله عنه: أن القطع لا ينفي الضمان صريحاً ولا دلالة لاختلافهما اسماً ومقصوداً ومحلا وسبباً واستحقاقاً فلا يقتضي ثبوت أحدهما انتفاء الأخر فيثبت لعمومات الضمان. قلنا: نقلها بإشارة جزاء إما لفظا فلأن مطلقه عن جبر النقصان في معرض العقوبة يراد به خالص حقه تعالى، وهذا كذلك ولذا لم يكون كون الغصب القصاص مقيدا بالمثل ولم يملك المسروق منه إثبات الحد وعفوه بعده ولم يورث وأشترط دعواه ليظهر السرقة ويسترد إن أمكن حتى لو وجد المظهر بلا ملك كفي كالمكاتب والمستعير والمستأجر والمستبضع والقابض على سوم الشراء والمستودع والمضارب والمرتهن ومتولي الوقف وسدنه الكعبة وكل جزاء يخلص بهتك حرمة خالصة له ليكون طبقها ومن ضرورته تحويل العصمة إليه، وإما معنى فلأنه مأخوذ من جزى أي قضي وأحكم أو جزءا، أي: كفي فيشير لإطلاقه إلى كماله المستدعي لكمال الجناية بكونها حراماً لعينها كشرب الخمر والزنا لا لغيره وإلا كانت مباحة في نفسها كشرب عصير العنب لأحد والوطء حالة الحيض فيتحول العصمة إليه، وقد يجاب بإن كمال الجزاء يقتضي كون القطع جميع الموجب فلا يجب الضمان معه وهذا لا يحتاج إلى توسط كمال الجناية، وتحول العصمة فلا تناسب فأوجه منه أن القطع إن لم يكن جميع الموجب جاز زيادة نقل العصمة كزيادة التغريب عنده، وإن كان لم يجز زيادة الضمان بالعمومات إذ لا تصح ناسخة لعدم قوتها أو تراخيها ولا مخصصة للخاص وههنا فوائد:

١- أن عصمة المال واحدة كانت للعبد إذْ لا يجب القطع إلا بسرقة مال يختص به خلاف صيد الحرم وحشيشه فإذا نقلها الله إلى نفسه تحقيقا لصيانته على العبد لم يبق للعبد حرمة يجب الضمان بهتكها خلاف قتل الصيد المملوك في الحرم والإحرام، وشرب خمر الذمي والقتل الخطأ، واختير هذا النوع من الصيانة وإن اشتمل على إبطال حقه في الضمان لأن نفع القطع يعمه، وغيره كالقود.

٢- أن ملك العبد لا يستلزم عصمته كعصير المسلم إذا تخمر ينتقل عصمتها إلى الله تعالى فلا يلزم من انتقالها بدونه، حيث يثبت له ولاية الاسترداد إن كان قائماً بقاء اللزوم، بلا لازم فلا ينتقل المالك وإن توقف انعقاد السرقة موجبه للقطع عليه توقفه على العصمة وإذ لا يقطع النباش وذا لوجوه:

أ - كون انتقال العصمة للضرورة فيتقدر بقدرها، ولذا لو وهبه المالك للسارق أو باعه منه أو من غيره صح أو أتلفه غيره يضمن.

ب- كون نقل الملك مبطلا للعصمة أصلا لأن خالص ملكه تعالى يوصف بالإباحة لأنها كالاحتطاب ونحوه.

ج- كون الملك صفة المالك مقصودا لا لمحل الجناية كالعصمة.

٣- نقل العصمة إليه تعالى لا يوجب الإباحة وإلا لتسبب الجناية للتخفيف وصار القطع مناقضاً لنفسه فاشترط العصمة السابقة التي يحدث انتقالها مع الأخذ تحقيقاً للحفظ في تلك الحالة ويتم بالاستيفاء كما في كل ما يحب الله فعنده يتبين أنها كانت لله فلا يجب الضمان وإن تعذر الاستيفاء تبين أنها للعبد فيجب وبهذا يندفع كثير من الأسئلة.

٤- إن سقوط الضمان لتعذر الحكم به على القاضي حيث اعتبر عصمته في القطع فلا ينافيه الافتاء بالضمان كما رواه هشام عن محمد -رحمه الله- لدفع الخسران اللاحق بجهة هو متعد فيها.

المقام الثاني في حكم قسمه المسمى بالأمر: إذْ الخاص كمطلق اللفظ فيما مر إما خبراً أو إنشاءً ولكون السند عين الإخبار أخرنا مباحثه إلى أوانه فالإنشاء المعتبر هنا الأمر والنهي المنوط بهما طرفا التكليف، ولذا عد مباحثهما معظم المقاصد ونعني بهما أياهما معنى وإن استعير عنهما بالخبر في ﴿لَا تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة: ٨٣] وتحسنون المقدر كعكسه فيما يجيء من اصنع ما شئت، واستعارة النهي والمستعار في نحو ﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ﴿يُرْضِعْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، بمجرد خبر المبتدأ فقد يقع إنشاء في مثل كيف زيد، لا أين زيد ونحوه لأنه في الحقيقة مقدرة وتنافي الإنشاء لا معه، وعندي أن الخبر جزء

مدلولاتها، والجزء الإنشائي معتبر في الجملة، وهذا أصح، لأن الدليل على إمتناعه صحيح ومنه ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، من وجه والمستعار أوكد لكونه خبرا عن وقوع المطلوب صورة.

ففي الأمر مباحث: الأول: في تعريفه ولكونه من المبادي، قد مر فيها وتكراره هنا لاستيفاء حقه مطابقة وبيان حال تعاريف الطوائف صحة وفساداً ومثله الخبر وغيره فمن قال بالكلام النفسي كالأشاعرة عرفه تارة بحقيقته الكلامية كاقتضاء فعل غير كف صيغي استعلاء فدخل كف دون لا تكف من غير عناية، وخرج النهي، وما فيه التسفل ولو من الأعلى وهو الدعاء أو التساوي كذا وهو الالتماس إذ هما لا يسميان أمرًا اتفاقاً، بخلاف ما مع الاستعلاء، ولو من الأدنى وإلا لم يذم بأمر الأعلى ولذا لم يشترط العلو كالمعتزلة ولم يهمل الشرط كالأشعري، وحمل قول فرعون ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف: ١١٠]، وقد كان معبوداً لهم على معنى تشيرون أو تؤمرون أي تشاورون أو إظهار التواضع لملائه لغاية دهشته من أمر موسى عليه السلام وارتكاب خلاف الظاهر للدليل ليس أول قارورة كسرت في الإسلام.

وأخرى باللفظ الدالة عليه وهو المناسب لغرضنا فصار حقيقة الأصولية ومنه قول القاضي هو القول المقتضي طاعة المأمور، بفعل المأمور به ورد الدور الوارد من جهة أخذ المشتق، والطاعة التي هي موافقة الأمر بأن الأمر يمكن أن يعرف سابقاً من حيث هو كلام فذلك كاف في معرفة الأشياء الثلاثة، أو يتميز عما عداه ويطلب تصور حقيقته. وقيل: خبر عن الثواب على الفعل أو عن استحقاقه لئلا يلزم الخلف في خبره عند عفو العمل أي محوه بالردة ولا يقدح استلزام الخبر إما الصدق أو الكذب دونه إذ عدمهما لازم المأمور به فعلا أو تاركاً ووجود لازم للثواب عليه واستحقاقه لغةً ولا تنافي بينهما.

ومن أنكر الكلام النفسي كالمعتزلة لم يمكنهم تعريفه بالطلب فتارة عرفوه بذلك اللفظ، أو بالطلب به ومنه قول القائل لمن دونه فيزعمه أفعل مراداً به الطلب المطلق وهو المراد بما يتبادر عند الإطلاق لا الاستعلائي، فلا يتكرر قيد الاستعلاء كما ظن فخرج الفعل والإرادة الإشارة، وما من الحاكي والنائم ونحوهما إذ لا يسمي قوله ومن غير المستعلي ونحو التهديد ولا وجه لمنع كون الصادر من الأدنى المستعلي أمراً لغةً، أو كونه موجب الامتثال؛ لأن ذمه شامل ودليل عليهما بل كل افعل أمر لغةً وافعل قيل كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ أي لغة كانت.

والحق ما في إيضاح المفصل أنه علم جنس لذلك من لغة العرب، كفعل ويفعل لكل

مبني للمفعول من الفعلين فيخرج به الإخبار القولي عن الطلب، ومنه صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الأمر أي عما وضعت الصيغة له وهو الطلب الاستعلائي المعروف غير المعرف غير أنه تعريف بالمبهم، وأخري باعتبار الإرادة المقترنة بالصيغة كصيغة افعل بإرادات ثلاث إرادة وجود اللفظ ودلالته على الطلب والامتثال ليخرج نحو النائم ومثل التهديد وشبه المبلغ واشتراط مجموع الثلاث لتحقيق ماهية الأمر وإلا فالقيد الأخير كاف في الاحتراز كالفصل القريب والبعيد وأخرى بنفس الإرادة كإرادة الفعل واعتراض عليهما بأن قول السيد لعبده افعل كذا بحضرة سلطان توعد له بالإهلاك على ضربه ليعصيه فيتخلص أمر والألم يظهر عذره وهو مخالفة الأمر ولا يريد ما يفضي إلى هلاكه لكن قد يطلب إذا علم أن طلبه لا يفضي إلى وقوعه فهذا يبطل كون الإرداة عينه وشرطه وقد مر تمامه وإبطالهما بلزوم وقوع المأمورات لا يلزمهم لأن الإرادة عندهم ميل يتبع اعتقاد النفع أو دفع الضرر فيجوز تخلف مراد الله تعالى عندهم بسوء اختيار العبد، لا الصفة المخصصة بالوقوع ومنه يعلم فساد الاستدلال، بنحو إيمان أبي لهب بإنه مأمور به إجماعاً وليس بمراد الله تعالى، لأن قوله ﴿لا يُؤْمِنُونَ﴾[البقرة: ٦] يدل على علمه بأنه مستحيل فكيف يريده لأن الإرادة بما فسروه لا تنافي العلم، باللاوقوع والفرق بين الإدارة من العبد وبينها من غيره في التفسير أفسد لأنه مع عدم ثبوته لا يجدي، فإن تقيد الوقوع بالاختيار لا يجوز عدم وقوع المراد نعم، ينفي الجبر ونحوها التقدير والعلم متبوعاً أما تابعاً فأبعد.

الثاني: في أن مراده يختص بصيغة لازمة ولكل من الاختصاص واللزوم معنى لغوي هو اتخاذها خاصة، كما اختص به أبو حنيفة من المسائل، والتبعية أي أن لا يوجد إلا حيث يوجد الملزوم كلزوم أم المتصلة لهمزة الاستفهام.

ومعنى عرفي وهو صيرورته خاصة لها وعدم انفكاكها منه فإن اتفق مرادهما لغةً وعرفاً كان أحدهما مؤكداً للآخر، وإلا فهم الاختصاص من الطرفين وحمل على كل منهما، والمقصود ههنا أن الوجوب مثلا لا يستفاد من الفعل أي أن الفعل ليس أمراً حقيقة ليفيده إذْ لا خلاف في أن كل أمر موجب ولا يخفي توقف هذه الكلية على القول بعموم المشترك، وقد ذهب إليه مالك في رواية والإصطخري وابن أبي هريرة وغيرهما من الشافعية، ولا ريب في أن أصله مجاز فالأمر في المأمور به وهو الفعل مصدراً كان أو حاصلا به كالشأن في المشؤون من شأنت أي قصدت فالخلاف المذكور ههنا في كونه أمراً لا في إيجابه ابتداء وسنستوفيهما في السنة إن شاء الله تعالى.

الثالث: في موجب الأمر وهو مدلول مسماه والتعبير عنه بأن الأمر هل له صيغة تخصه لا يختص بالقول بالكلام النفسي وليس بخطأ، أما الأول فلأن المعنى مراد الأمر، وأما الثاني فلأن المعنى إنها خاصة به حقيقة فيه من حيث هي صيغة لا في غيره عن الندب كأبي هاشم[١] والإباحة[٢] كالبعض ولا مشتركة بين الأولين معنويا للطلب، أو لفظيا ولا بين الثلاثة معنويا للإذن، أو لفظيا ولا بينها وبين التهديد لفظيا، ولا للوقف كالاشعري والقاضي ابن سريج بالجيم، فهذه تسعة مذاهب لنا في الوجوب الكتاب والإجماع ودلالته والمعقول فالكتاب من وجوه:

١ – أن قوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[النحل: ٤٠]، أي إذا أردنا وجوده نقول احدث فيحدث على كل من التوجيهات الثلاث المبنية على أن يكون الشيء بالإيجاد، أو بكلمة كن نفسيا في الأزل يفيد كون الوجود مع المنع عن النقيض مقصودا بأمر كن فكذا بجميع الأوامر لأنها كن كذا وهو الوجوب والفرق بالتامية والناقصية، غير مؤثر في حقيقة المقصود غير أن ترتب الوجود في أمر الله تعالى اعتبارا لجانب الأمر يقتضي الجبر ورفع التكليف وقد تفضل الله تعالى له بنوع اختيار وإن كان ضروريا أي تابعا لمشيئته، أو مخلوقا بلا شعوره كالعقل فالعمل يشبه جانب المأمور أيضا أن بتأكد وجوه الطلب وهو الوجوب المفضي إلى الوجود للعقل والديانة ولا يحتاج هذا في الأوامـــر الجارية بين العباد لجواز التخلف في طلبهم عن أفراده وفي مرادهم ومطلوب الله مراد لولا نفي الجبر بنقل الإرادة من الوجود المطلق إلى الوجود بالاختيار ولا تخلف في مراده وبهذا يتضح أن أوامر الشرع حقائق والتأويل ليس في دلالة اللفظ بل في ثبوت مؤداه والعمل فيندفع الأوهام المضربة إما بيان الإفادة فلأن التكون إذا كان بالإيجاد وعليه أكثر المفسرين واختاره علم الهدي وأبو زيد كان مجازا عن سرعة الإيجاد وتميثلا لغائب كمال قدرته يشاهد مفروض قدرته على الإيجاد بأوجز الكلمات بلا صنع آخر ولا يوجد جامع هذا التمثيل إذا لم يكن الوجود قطعاً مقصوداً بالأمر وإذا كان بهذه الكلمة إجراء لسنته على التكوين بها وإن لم يمتنع بدونها كمذهب الأشعري كان حقيقة، لكن المراد الأزلي القائم بذاته أعني بلا تعطيل في الأزل لكن بحسب أوقاته المخصوصة ولذا ترتب في الآية على الإرادة فلا يلزم قدم الحادث كما ظن لا المركب من الحروف والأصوات أعني وبلا تشييد لاستحالة والتسلسل لاحتياج حدوثه إلى أمر آخر وعندهم

---

(١) انظر المعتمد لأبي الحسين البصري (١/٥٠–٥١).

(٢) انظر المعتمد لأبي الحسين البصري (١/٥٠–٥١).

يتدرج التكوين في الكلام ونفسه عين المكون والأمر التكويني لا يقتضي الفهم لإفادته بدونه بل عدمه فعلى هذا كون الوجود مقصودا به أظهروا كذا إذا كان بهما وكانت كلمة مقرونة بالإيجاد تعظيما واظهارا لقدرته كنفخ الصور، وإن أمكنه بدونها والبحث في هذا بأن الوجود حينئذ أما إن تعلق بكليهما فافتقار الإيجاد دلالة النقصان أو بكل منهما فيتوارد العلتان أو بالإيجاد فقط فلا يستقيم التمسك ساقط إذْ لا نسلم أن افتقار صفة للذات إلى أخرى له دلالة النقصان كافتقار الإيجاد إلى الإرادة وافتقارها إلى القدرة خلاف المستحيل وافتقار الكل إلى الحياة، ولا فرق في اقتضاء الافتقار النقصان بينه إلى الشرط وبينه إلى جزء المؤثر مع تعلقه بالايجاد فقط قسم لا يحتمله المورد.

٢- نسبة قيام السماء والأرض بمعنى وجودهما بأمره قال الفراء: قال لهما كونا قائمتين أي ثابتتين تماما لمنافع الخلق وأن سلم أنه كنى بالأمر عن إيجادهما ففي شرح التقويم أن طريقها السببية وذا يجعل الأمر للأيجاب المفضي إلى الإيجاد.

٣- انتفاء الخبرة عن المأمور في قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، الآية لأن القضاء هنا إتمام الشيء قولاً كما في ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلا تَعْبُدُوا﴾ [الإسراء: ٢٣]، أي حكماً لا فعلا كما في ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢]، بدلالة عطف الرسول وكذا الأمر هو القول مصدرا، أو مميزاً أو حالاً لا الفعل إذْ لو أريد فعله لم يبق لتقى المؤمنين معنى ولو أريد فعل العبد أو الشيء كما في ﴿إِذَا قَضَى أَمْرًا﴾ [آل عمران: ٤٧]، لزم تقدير الباء وهو خلاف الأصل ولأنه لا يقتضي نفي الخيرة مطلقا لجواز أن يحكم بفعل بالإباحة.

٤- استحقاق الوعيد لتاركه في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣]، الآية إذ لا وعيد إلا بترك الواجب وهنا بمخالفة الأمر قضية لتركيب الحكم عليها وظاهرها ترك الإمتثال به لأنه المتبادر لا عدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على ما يخالفة من الندب وغيره وهذا لا يتوقف على وجوب الحذر حتى يلزم المصادرة بل على نفسه والدليل عام لأن أضافة المصدر للعموم.

٥- الذم والتوبيخ والإنكار على ترك السجود في قوله تعالى : ﴿مَا مَنَعَكَ أَلا تَسْجُدَ﴾[الأعراف: ١٢]، على زيادة لا أو بمعنى ما دعاك إلى أن لا تسجد إذ المانع من الشيء داع إلى تركه والمراد بإذ أمرتك قوله تعالى: ﴿اسْجُدُوا﴾[الأعراف: ١١]، فلولا أنه وقد ذكر مطلقا للوجوب لأمكنه أن يقول ما ألزمتني فعلام الإنكار.

٦- الذم على المخالفة في قوله تعالى : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لا يَرْكَعُونَ﴾

[المرسلات: ٤٨].

٧- عصيان التارك بقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]، أي تركت مقتضاه إجماعا وتوعد العاصي بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [النساء: ١٤]، الآية.

٨- ذمه عليه السلام أبا سعيد بن المعلى على ترك استجابته وهو يصلي حين دعاء فلم يجب مستدلا بقوله تعالى: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٢٤]، فأوجب ترك المأمور الذم ولاسيما مع عذر ولا يستفاد الوجوب منقوله تعالى: ﴿إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، لولا إفادة الأمر وهذا على أن الظن يكفي فيما مقصوده العمل.

وأما الإجماع فتدلال الأئمة بصيغة الأمر مجردة عن القرآن على الوجوب حتى شاع ولم ينكر وسيجيء تمامه في العمل بالخبر وهذا ليس ظنا في الأصول بل قطعاً ويقيناً بالمعنى الأعم أو على كفاية الظهور كما سيجيء، وأما دلالته أي تثبت من الإجماع في صورة أخرى فإذاً كل من أراد طلب فعل جزما لا يطلبه إلا بلفظ الأمر ونحو أوجبت فعل كذا يدل على الإخبار عنه لا عليه واستعماله إنشاء عارض فالأصل عدم الالتفات إليه ولأنه بواسطة اقتضائه أمراً.

وأما المعقول ونعني به الاستفادة من موارد اللغة لا إثباتها بالقياس أو الترجيح فمن وجوه:

١- أن المولى يعد العبد الغير الممتثل عاصياً ولا ذلك إلا بالوجوب.

٢- أن الإشتراك خلاف الأصل كما في سائر الأفعال والمضارع أيضاً حقيقةً في الحال كما في كل ما أملكه حر وليس حقيقة في الإباحة والتهديد لأنه يقتضي ترجيح الفعل ولا في الندب لاقتضائه الذم على الترك عرفًا.

٣- إن الائتمار لازم الأمر أي مطاوعة فإنه وإن تعدى إلى واحد لازم بالنسبة إلى مايتعدى إلى اثنين وكل مطاوع لازم لما يطاوعه كالانكسار للكسر فالامتثال لازم للأمر غير أن قاعدة رفع الجبر جوزت التراخي إلى أو أن الاختيار وإن كان المأمور به مطلوبا ومردا لمن لا يتخلف إرادته ولولا نقل إرادته من مطلق الوجود إلى الوجود باختيار العبد تمهيداً لقاعدة التكليف لما كان فرق بينه وبين الجماد والفرق ضروري وإذا جوز الاختيار تخلف المراد عن المطلوب بأوامر الله تعالى فلأن يجوز بين العبد أولى فلذا جاز أمرته فلم يمتثل بخلاف كسرته فلم ينكسر إذْ ذلك أمر لا يتخلل في حصوله الاختيار فبهذا يسقط أن المطاوع هو الائتمار بمعنى المأمورية لا بمعنى الامتثال بل هو مسببه لأن الأثر المطلوب بالأمر ليس المأمورية بل وجود الفعل وحين منع الاختيار اللزوم عادة وشرعا

استعمل الأمر للوجوب المفضي إليه لغة وشريعة فهو حقيقة فيه من الحيثين وبذا صار المطاوع قسمين وهذا حل لما رمزه المشايخ وشدوه ولما يحم أحد حول فهمه ردوه ﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٧٣].

للمبيح أنها طريق أدنى وجود الفعل وللنادب أنه أدنى الفعل الراجح الذي يقتضيه الطلب وإن لا فارق اجماعا بين الأمر والسؤال إلا الرتبة فيكون للندب مثله ويردهما أن الاصل فيما ثبت ان اللفظ وضع له وهو الطلب ههنا الكمال لأن الناقص ثابت من وجه لا سيما إذا لم يمنع مانع كالقصور في الصيغة باقترانها بالصارف عن الإيجاب نحو ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، أو في ولاية المتكلم كما في الدعاء والالتماس فإنه معترض الطاعة وهما صرفهما قصور ولاية المتكلم عنه. قالوا: قال عليه السلام: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»(١) رده إلى مشيئتنا قلنا بل إلى استطاعة وهو معنى الوجوب للقائلين بمطلق الطلب أن الثابت في مقتضاه رجحان الفعل فيكون للقدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز. قلنا: بل مع خصوصية الوجوب لأدلتنا وإما أنه إثبات اللغة بلوازم لماهيات فلا بل عدم القول بالخصوصية بلا دليلها وكذا القول بمطلق الإذن تقريرا وجوابا وللمشرك إطلاقه عليهما والأصل الحقيقة. قلنا: المجاز أولى من الإشتراك وللواقفية أولا لو تعين ما وضع له فبدليل.

وليس إذْ لا مدخل للعقل والنقل آحاداً لا يفيد العلم وتواتراً يوجب استواءه طبقات الباحثين، والاختلاف ينافيه قلنا لأتم الحصر بل بالأدلة الاستقرائية المتقدمة ومرجعها تتبع مظان استعماله والأمارات الدالة على مقصوده عند الإطلاق وهنا فائدتان:

١ – أن الاستنباط من النقل قد لا يسمى نقلا وإن كان عائد إليه، كقولنا الجمع المحلي باللام عام إذ يدخله الاستثناء فيراد بالنقل ما مقدماته القريبة نقلية.

٢ – إن الظن كاف في مداولات الالفاظ.

وثانيا: أنه مستعمل في معان فلا يتعين شيء منها للإرادة إلا بدليل:

١ – الوجوب أقيموا.

٢ – الندب فكاتبوهم.

٣ – لإباحة فاصطادوا لأكلوا وأشربوا فأنهما واجبان بخلاف ﴿كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ [المؤمنون: ٥١].

---

(١) أخرجه البخاري (٦/٢٦٥٨) ح(٦٨٥٨).

٤- التهديد ويسمى التوبيخ ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، ويشترط قدرة المخاطب عليه.

٥- التأديب كقوله عليه السلام: «كل مما يليك»[1] وهو لمحاسن الأخلاق.

٦- الإرشاد ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وهو للمنافع الدنيوية والندب للأخروية.

٧- الإنذار ﴿قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلا﴾ [الزمر: ٨]، وهو إبلاغ مع تخويف والتهديد تخويف.

٨- التقريع وهو التعجيز ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ﴾ [البقرة: ٢٣]، ولكون المخاطب قادرا فقوله تعالى: ﴿واستفزز من استطعت﴾ [الإسراء: ٦٤]، من التهديد.

٩- الإفحام هو الإسكات ﴿فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] ويختص بموضع المناظرة بخلاف التعجيز.

١٠- التكوين ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧].

١١- الدعاء والسؤال ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾ [البقرة: ١٢٧].

١٢- الإهانة ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

١٣- التسوية ﴿فاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦].

١٤- الإجلال وهو الإكرام ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلامٍ آمِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٦].

١٥- التعجب ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨].

١٦- الاحتقار ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ [يونس: ٨٠]، فالإهانه للمخاطب والاحتقار لفعله.

١٧- الإخبار ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾ [التوبة: ٨٢]، ومنه فاصنع ما شئت، أي صنعت عكس ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

١٨- الامتنان ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٤٢]، ففيه إظهار منه بخلاف الإباحة.

١٩- التسخير ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، ويقصد فيه الانتقال إلى حالة مهينة وسرعة الوجود في التكوين.

٢٠- التمني ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، وليس ترجيا لأنه في زعم المحب الساهر

---

(١) أخرجه البخاري (٢٠٥٦/٥) ح(٥٠٦٢)، ومسلم (١٥٩٩/٣) ح(٢٠٢٢).

المتكلم مع النجوم من برجاء الشوق الباهر مستحيل الانجلاء وبلا آخر.

٢١- الالتماس وهو ظاهر[1] قلنا الأصل ترجيح التجوز وعد الاشتراك واستعمال مطلقه في غير الوجوب ممنوع ومع أن غيره مشترك في استدعاء القرينة الصارفة وذا المارة المجاز لو اعتبر في التوقف مثله من الاحتمال يبطل حقائق الألفاظ إذ ما من لفظ إلا وفيه احتمال تجوز، أو خصوص أو غيرهما أو حقائق الأشياء لاحتمال تبدلها لحظة فلحظة في جنب قدرة الله تعالى بل يعتبر في أن لا يكون محكما ومن ادعاه والفرق بأن لهذا الاحتمال بخلافهما دليل كالوضع ممنوع وإلا فلا كلام وكالشيوع وكثرة الاستعمال غير مفيد لأنهما في المعاني المعلومة مجازيتها أكثر من أن يحصى وأوفر منهما في أكثر هذه المعاني ولأن الأشياء كما يحتمل كثرة تبدلها أيضا فمن أين علم الشيوع والكثرة ههنا دونها ثم نقول لو وجب لتوقف في الأمر لذلك لوجب في النهي لاستعماله في معان:

١- التحريم ﴿لا تأكلوا الربا﴾ [آل عمران: ١٣٠].

٢- الكراهة النهي عن الصلاة في أرض مغصوبة وعنها في ثوب واحد.

٣- التنزيه ﴿ولا تمنن تستكثر﴾ [المدثر: ٦].

٤- التحقير ﴿لا تمدن عينيك﴾ [الحجر: ٨٨].

٥- بيان العاقبة ﴿ولا تحسبن الله غافلا﴾ [إبراهيم: ٤٢].

٦- اليأس ﴿لا تعتذروا﴾ [التوبة: ٦٦].

٧- الإرشاد ﴿لا تسألوا عن أشياء﴾ [المائدة: ١٠١].

٨- الشفقة «لا تأخذوا دوابكم كراسي ولا تمشوا في نعل واحد».

٩- الدعاء كقوله عليه السلام: «لا تكلني إلى نفسي»[2].

١٠- التسلية ﴿لا تحزن﴾ [التوبة: ٤٠].

ولأن النهي أمر بالانتهاء وكان موجبهما واحد وذا باطل لا لضديتهما مطلقا كما ظن، بل للقطع ببديهية اللغة والشرع بالفرق بينهما حتى من الصبيان والمجانين، ومن

---

(١) انظر إرشاد الفحول للشوكاني (١/٣٤٦ - ٣٤٥)، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام (ص ١١٢).

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٣/٢٥٠) ح(٩٧٠)، والحاكم في مستدركه (١/٧٣٠) ح(٢٠٠٠)، والضياء في المختارة (٦/٣٠٠) ح(٢٣١٩)، وأبو داود (٤/٣٢٤) ح(٥٠٩٠)، والنسائي في الكبرى (٦/١٤٧) ح(١٠٤٠٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٦/٢٠) ح(٢٩١٥٤)، والإمام أحمد في مسنده (٥/٤٢)، والطبراني في الصغير (١/٢٧٠) ح(٤٤٤).

أجاب بإن بين التوقف بين معاني الأمر وبينه بين معاني النهي بوناً بينا لم يفهم معنى التوقف ههنا فإنه بمعنى لا ادري ولا يتصور التفاوت فيه، لا بمعنى التردد بين المعاني وإلا لم يبق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي فرق ولم يكن لذكر المعاني التي لم يقل أحد بكونه حقيقة فيها وجه وهو غير المعاني الأربعة لا الخمسة فإنه خطأ وتفسيرها بالأحكام الخمسة أفسد وزمام الفهم بيد الله تعالى شت ثلاثة:

١- كذا بعد الحظر لعدم فصل الأدلة ولأن الثابت لا يتغير بلا مغير والورود بعده ليس به، وقيل بالإباحة وهو اختيار الشافعي وعلم الهدى -رحمه الله- أو بانتدب حتى قيل يستحب العقد، وتوقف أمام الحرمين وقيل أن علق بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي ذكران هذا ليس ببعيد ونقص بقوله تعالى : ﴿وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا﴾ [الأحزاب: ٥٣]، فإن الدعوة تزيل علة حرمة الدخول وهي عدم الإذن وقد وجب عندها، وجوابه أنها مستلزمة لإزالتها لنفس الإزالة والكلام فيها، قالوا: غلبت في الإباحة بعده في كلام الشارع فتقدم على مقتضي اللغة نحو فاصطادوا فانتشروا فادخروها فزروها فانتبذوها قلنا لا ثم الغلبة كما في ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا﴾[التوبة:٥] وكالأمر بالصلاة بعد السكر وبها وبالصوم بعد زوال الحيض والنفاس، وبالقتل لمسلم أو ذمي لقطع أوردة أو حرب وبالحدود للجنايات وأمر المولى بالسقي مثلا بعد النهي وفهم الإباحة فيما ذكروا بالنصوص المبيحة، أو بالقرائن كشرعية الإصطياد والبيع والإدخار وغيرها لنا فلو كان علينا وذا بالوجوب لعاد على موضوع بالنقض ولذا فهمت في الكتابة به عند المدانية والإشهاد عن المبايعة مع عدم قدم الخطر.

٢- إذا أريد به الإباحة والندب قيل حقيقة وعليه فخر الإسلام لأن معناهما بعض معنى الوجوب والشيء في بعضه حقيقة قاصرة كالإنسان، والرقبة في الأعمى والاشل وكالجمع في بعض الأفراد وفيها منع إذ جواز الترك مأخوذ فيهما وبه تباينهما وإذ إطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق التجوز وقيل مجاز إذ لو كان حقيقة لكان المندوب والمباح مأمورا بهما حقيقة فلا تنفيه عنهما وقد صح أني غير مأمور بصلاة الضحي وصوم أيام البيض بخلافه بالصلوات الخمس، وصوم رمضان ولتعدي أصله وهو مختار الكرخي والجصاص ورد بأن الجزء ليس غير الامتناع انفكاكه. وجوابه: أن الغير في حد المجاز لغوي لا ما اصطلح في الكلام وإلا لم يوجد مجاز إذ لابد فيه من إطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك فليس غيرا أو تخصيصه بما ليس جزأ غير متعارف أصلا على أنه ليس إطلاق الكل على الجزء لما مر من المباينة بل استعارة بجامع جواز الفعل قيل الأمر غير

مستعمل في تمام الندب والإباحة بل في جواز الفعل الذي هو حزؤهما وجواز الترك إنما يثبت بعدم دلالة هذا الأمر على حرمة الترك لا بالأمر وجوابه أن معنى الأمر لا يكون ندبا وإباحة بل أمرًا ثالثا ليس معدودا في معانيه ولو سلم ثبوته فليس الكلام فيه فليس كل مامه الخاطر صحيحًا ثم الشيء في بعضه بمعنى الفائت بعض أجزائه الغير المحمولة مع تمام مسماه حقيقة قاصرة كما في الأمثلة المذكورة إذ لا ينتقص مسمى الإنسان بنحو العمى وكذا ما وراء الاثنين تمام حقيقة الجمع العام عند شارطي الانتقال، وإن كانت قاصرة عند شارطي الاستغراق. وقيل: هذا الخلاف في «أ م ر» لا في الصيغة فهو عين ما مر في المبادي أن المندوب مأمور به وليس بصحيح إذ لا يساعد الأدلة من الطرفين وللتسوية بين الندب والإباحة هنا لأنه وإن قيل بأنه في الإباحة مجاز بالاجماع وإذ هذا تتمه موجب الصيغة.

٣- إذا استعمل في الوجوب ثم نسخ فبقي الندب أو الإباحة على مذهب الشافعي كما مر فالصيغة حقيقة فيهما لا مجاز ليجتمع الحقيقة والمجاز في الإرادة لأن مرادها الوجوب وإن بقي بالآخر بعض مدلولاته كما ذا قلت لشبح ترای هذا إنسان وبعد ما دنا منك ليس بناطق أو ذهب إلى كذا وبعدما نصف الطريق لا نذهب.

الرابع: في أن مطلقه عن قيد العموم وعدمه لا يقتضي العموم أي شمول الأفراد والتكرار أي تعدده في الأوقات وعند الاقتصار على الثاني كالشافعية لم يتدرج فيه الأثنين أو الثلاث معا في طلقي تحته ومعناه اقتضاء الواحدة كمذهب أبي الحسين ومالك وكثير منهم لعدم اقتضائهما كمختار أمام الحرمين، وقال الأستاذ للتكرار مدة العمر دائماً في المطلق وبحسب الوقت إن أمكن في المؤقت إلا لدليل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وقيل بالوقف بمعنى التردد الاشتراكي وكما لا يوجبه لا يحتمله أيضا ليثبت بالنية لا مطلقاً خلافاً للشافعي في رواية والصحيح منه كمذهبنا ولا معلقاً بشرط نحو ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا﴾[المائدة: ٦]، الآية أو مخصوصا بوصف نحو ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢]، الآية لأن دليلنا مشترك ولذا لم يتكرر الطلاق في إن دخلت الدار فأنت طالق، أما إلحاق الشرط بالعلة ففاسد لأنها موجبة دونه خلافا لبعض منا ومن الشافعية وقولهم لا يحتمله غلا حينئذ كقول النحاة لا يجوز صرف غير المنصرف إلا لضرورة.

لموجبه أولا أنه مختصر من طلب الفعل بمصدرة المعرف كاضرب من اطلب منك الضرب فيكون في معنى المطول العام لجنسيته والأصل في الجنس عند عدم العهد العموم قلنا لا دليل على التعريف.

وثانياً: فهم الأقرع بن حابس حين قال النبي عليه السلام: «فحجوا» التكرار الذي فيه

العموم حيث قال: أكل عام يا رسول الله، فسكت الرسول حتى قالها ثلاثا، فقال: «لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم»، أو سراقة حيث قال في حجة الوداع: ألعامنا هذا أم للأبد، والأمر غير مصرح به، قيل: لو فهما لما سألا وأجيب بأنه لعله لمكان الحرج المنفي عنه، قلنا بل مورث الشبهة قياسه على سائر العبادات المتكررة زعماً منه تكرر سببه مثلها مع معارضة احتمال سببية البيت.

وثالثا: قياسه على النهي قلنا قياس في اللغة ومع الفارق، إما لأن انتفاء الحقيقة مستغرق دون إثباتها، أو لأن دوام فعل بعطل سائر المأمورات والمصالح لا دوام ترك إذ التروك تجتمع وتجامع الأفعال، قيل: الأمر بالشيء نهى عن ضده وإذا وجب التكرر في انتفاء الضد وجب في ثبوته، قلنا لا ولو سلم فإنما يراد النهي عن الضد دائما إن لو أريد الأمر الشيء دائما وإلا ففي ذلك الوقت فاقتضاء النهي الضمني عينا كان أو لازماً للأمر التكرر موقوف عليه فلو استفيد منه لدار.

ورابعاً: تكرر العبادات قلنا لا بالأمر بل بغيره من السنة والإجماع وربط الحكم بالسبب.

وخامسا: تمسك الصديق رضي الله عنه في التكرار بقوله تعالى: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، من غير نكير حين امتنع بنو حنيفة عن أدائها بعد وفاته عليه السلام، قلنا لعل قوله أو فعله عليه السلام كإرساله الجباة كل حول إلى الملاك أفاد تكراره.

وسادسا: أنه لو لم يتكرر لم يرد النسخ ولا سيما إذا اقتضى الإمرة ولا الاستثناء وإلا كان الواحد حسنا وقبيحا ومستثنى عن نفيه، قلنا لا اللزوم فإن النسخ قبل الفعل جائز ولئن سافلا نسخ إلا بعد دليل التكرار وكذا الاستثناء عين دليله لا النسخ كما ظن وإلا لم يفهم التكليف قبله، ولمجوزه مع إيجاب الوحدة كالشافعي أنه لما اختصر من طلب الفعل بمصدره المنكر الواقع على الأعلى والمحتمل للكل كان كذلك، قلنا: لكنه مفرد ومن الواجب في ألفاظ الوحدان رعاية الوحدة حقيقة إن أمكنت وإلا فاعتبارية ومحض العدد بمعزل منهما ويجيء الحديثان تقريرا وجوابا، ولمجوزهما كالإمام إن شأن الحقيقة احتمالهما إذ كل منهما قيد خارج والامتثال بالمرة لوجود الحقيقة لا لدلالة الأمر، قلنا: لا إن اسم الجنس للحقيقة لا شرط بل مع قيد الوحدة بخلاف علم الجنس ذكره أئمة العربية، ولئن سلم فغايته أن لا يفهم الوحدة من المادة لا من الصيغة، قيل: حسن الاستفسار دليل الاشتراك ولا أقل من المعنوي، قلنا: قد يستفسر عن خلاف الظاهر لشبهة، ولموجبه عند التعليق والوصف تكرر الأحكام عندهما قلنا لفهم السببية لا للأمر، فالتكرر ثمة عقلي لا

صيغي ولذا إذا لم يعتبر التعليل لم نتكرر كمسألة الطلاق، إذ ليس للعبد نصب العلة؛ لأنه شركة في الشرع ولا إذن له فيه، بل في مجرد التعليق.

ولذا لا يقع بقوله جعلت الدخول علة للطلاق ولا يعتق جميع غلمانه السود بقوله أعتقت فإنما لسواده والتكرر في كلما للصيغة لا للعلية. قيل: هذا الخلاف فيما لم يثبت عليه الشرط أو الوصف نحو إذا دخل الشهر فأعتق عبداً من عبيدي مستدلاً من يثبته بنحو: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: ٦]، مما ليس بعلة، وقد تكرر فأجيب بأنه بدليل آخر ولذا لم يتكرر الحج وقد علق بالاستطاعة.

وأيضاً يعد العبد بالاشتراء مرة بعد أن دخلت السوق فاشترى كذا ممتثلا وليس بشيء؛ لأن التكرر ثمة بالعلية الثابتة بدليلها لا للصيغة والكلام فيه وللواقفية ما مر أنه لو ثبت فبدليل ولا مدخل للعقل والنقل آحاد لا يفيد وتواترا يمنعه الخلاف قلنا كما مر أن دليله الاستقراء وأن الظن كاف في معرفة اللغة فالحق مذهب أصحابنا أنه للوحدة إلا لدليل؛ لأن الوحدة مراعي في ألفاظ الوحدان بإجماع أئمة العربية، ولا يلزم من جواز تقيده بالمرة والكثرة التكرار والتناقض لجواز كون التقييد لتأكيد الحقيقة أو لتعيين المجاز، فالمفرد المقترن بأدوات العموم عام بدليله فلا يرد نقضا كما زعم وكذا اقتران دليل العدد والعموم في نحو طلقي ثنتين أو ضم عشرة أو كل يوم فإنه مغير كالشرط والاستثناء والغاية وكالطليقة في اختاري تطليقة فقالت: اخترت فهي رجعية لا مفسر كما في اختاري نفسك فقالت اخترت أو بائنة، ولذا كان الوقوع به فلم يقع حين ماتت قبله وتلك الوحدة إما حقيقية موجبة تثبت ولو بلا نية أو اعتبارية كالجنس الواحد الذي هو جميع الأفراد محتملة لا يثبت إلا بنية والوحدان كما في جميع أسماء الأجناس إما وحدان صيغة نحو: لا أشرب ماء أو الماء وإما دلالة نحو لا أتزوج النساء، ولا أكلم العبيد وبني آدم حيث لا عهد تحقيقاً كما في خالعني على ما في يدي من الدراهم أو تقديرا نحو لا أكلمه الأيام والشهور أو معنى نحو لا أكلم عبيد زيد هذه لأنه جمع صار مجازاً عن الجنس لئلا يلغو آلة العهد ويعمل بالجمعية من وجه، وذلك مؤيد بالنص والعرف فإن كل ذلك يقع على الأقل ويحتمل الكل والثمرة في طلقي نفسك أو امرأتي تطلق واحدة بلا نية ومعها ثلاثا لاثنتين إلا في الأمة خلافا للشافعي، ولا بالعكس خلافا للواجب ولا مع النية مطلقا خلافا للواقفين وإنما لا يحتاج الواحدة إلى النية عند الإمام لأنه أدنى ما يتحقق به الحقيقة لا لدلالة اللفظ وكذا ينبغي في إن دخلت الدار فطلقي نفسك أن لا يقع ثلاث بلا نية خلافا للطائفة الأخيرة وإنما لم يعمل نية الثلاث في طلقتك وأنت طالق؛ لأنه حين

أنشأ نية لا يحدث إلا ما يقتضيه إخبار به وهو الواحدة إذ الخبر لا يقتضي وجود المخبر به إلا ضرورة الصدق فيتقدر بقدرها بخلاف الإنشاء الأصلي.

وبخلاف أنت بائن الثلاث أحد نوعي البينونة المدلولة ولغلظتها لا تثبت إلا بدليل «تعميم» كذا كل مصدر دل عليه اسم فاعل فرد كالسارق فيراد به السرقة في حق كل سارق يد واحدة إذ لامتناع إرادة كل السرقات وإلا فلا قطع براد سرقة واحدة وبها لا يقطع يدان إجماعاً وإن اقتضاه ظاهرها ولا ليسري أو لا إجماعا وسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود إذ يحمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم والحادثة كمتتابعات وكقوله عنيت سالما بعد ما قال أعتق عبدا لي فلا تقطع أصلا.

وقال الشافعي: تقطع في الثالثة اليد اليسرى ثم الرجل اليمنى وإلا لتعدد القطع، ولا يحتمله النص ولا يقال ليس لكل سارق إيمان لأن أيديهما كقلوبكما وإذا تحقق إرادة اليد الواحدة بل واليمين فليس أيديكما مثل عبيدكما عاما لكل يد ولا يرد تكرر الجلد بتكرر الزنا والآيتان متماثلتان؛ لأن محل الجلد باق دون محل القطع كما بعد الرابعة.

الخامس: في أن مطلقه عن الوقت كالزكاة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة وهو قسيم المؤقت الذي له وقت محديد إن أخر عنه يكون قضاء أو غير مشروع كالصوم في الليل إن قيل بإيجابه العموم فللفور وإلا فللتراخي بمعنى عدم وجوب التعجيل وهو مذهب الشافعي أيضاً لا وجوب التأخير فإنه مذهب الجبائيين وأبي الحسين البصري وبعض الأشاعرة، وقيل للفور فلو أخر عصي وينسب إلى بعض الحنفية.

وقال القاضي: يقتضي الفور إما الفعل في الحال وإما العزم عليه في ثانيها، وقال الإمام بالوقف في مدلوله لغه أهو الفور أو القدر المشترك وبالامتثال بالفور؛ لأن وجوب التراخي غير محتمل بخلاف العكس والصحيح من مذهبه ما في البرهان من تجويز الامتثال بهما والتوقف في الإثم بالتأخير لكن لا كالقضاء فإن الصيغة مسترسلة، وقيل بالوقف فيه وفي امتثال المبادر لاحتمال وجوب التراخي فهذه خمسة، لنا: أن المطلوب مطلق الفعل وكل من الفور ووجوب التأخير صفة خارجية لا دلالة عليهما وأنه لو حمل على أحدهما عاد على موضوع إطلاقه بالنقض وأنه جاء لهما فلا يثبت الفور إلا بقرينة ولا يقلب لأن ما قلنا به من التراخي أعم وقريب من قولهم ورد لهما، والأصل عدم الاشتراك والتجوز لا كون أحد التقييدين تكرارا والآخر تناقضا كما مر.

للقائل بالفور أولا أن العبد المأمور بالسقي يعد عرفا بالتأخير من غير عذر عاصيا، قلنا بقرينة إن طلب السقي عند الحاجة لا لمطلق الصيغة.

وثانياً: أن كل خبر وإنشاء للمحال فيلحق بالأغلب، قلنا قياس في اللغة وأنه للاستقبال بخلافهما.

وثالثاً: أن النهي للفور فهكذا هو لأنه مثله أو لأنه نهي عن الضد، قلنا قد مر جوابهما ولأن النهي يفيد التكرار دونه.

ورابعا: ذم إبليس في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾[ص: ٧٥]، الآية على ترك المبادرة والألم بتوجه، قلنا: أمر مقيد بقوله فإذا سويته والكلام في المطلق وبمثله يراد الفور عرفا، أما أن فاء التعقيب قرينة الفور فلا؛ لأنها جزائية ليس من موجبها التعقيب ولذا قال أبو حنيفة: يكبر القوم مع الإمام مع قوله عليه السلام: «إذا كبر الإمام فكبروا»[1].

وخامسا: أنه لو جاز التأخير شرعا لوجب أن يعرف وقته وإلا كان تكليفا بأل سواء كان آخر أزمنة الإمكان أولا، ولا دلالة عليه ولا يجاب بالنقض بالتصريح كافعل متى شئت لأن فيه دلالة على التعميم فليس مثله بل بأن المعرفة إنما يجب لو وجب التأخير ولم يكن وقته مسترسلا بل معينا وليس فإن عدم التعيين إطلاق عرفا.

وسادسا: أن النصوص نحو: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، والمراد سببها اتفاقا وهو فعل المأمور به واستبقوا الخيرات وفعله منها أوجبت الفور، قلنا دلالتها على أفضلية الفور لا الوجوب وإلا فلا مسارعة ولا استباق إذ لا يتصوران في المضيق ولئن سلم فليس في جميع أسباب المغفرة إذ لا عموم للمقتضي وإن سلم فبدليل منفصل وهو هذه الأوامر ولا نزاف فيه.

وسابعاً: أنه لو جاز التأخير فإلى أمد إذ لو كان إلى أبد جاز تركه فلا يكون واجبا فلابد من تعيينه وإلا لكان التكليف بامتناع تأخيره عن ذلك الأمد لا بالأداء إليه كما ظن تكليفا بالمح ولا ذم إلا بذلك وغايته النوعي كحد يغلب على الظن فيه إن عدم يفوته وذلك بأمارة كالمرض فلا يجب على من ليست فيه كمن يموت فجأة فلا يكون الواجب شاملا والكلام فيه.

قلنا: منقوض بقوله افعل متى شئت وبالموسعات العمرية وليس التمسك هاهنا بعدم

---

(١) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه (٣/٣٤) ح(١٥٧٦)، وابن حبان في صحيحه (٢/١٢٨) ح(٤٠٢)، وابن عوانة في مسنده (١/٤٥٤) ح(١٦٨١)، والبيهقي في الكبرى (٢/١٤١) ح(٢٦٥٢)، والدارقطني في سننه (١/٣٣٠)، والنسائي في الكبرى (١/٢٢٢) ح(٦٥١)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (١/٢٣٨)، والإمام أحمد في مسنده (٢/٤٣٨) ح(٩٦٥٠).

الدلالة حتى يندفع بالفرق كما ظن وحله أنه إلى الأبد بشرط عدم التفويت، وتقييد المباح بشرط فيه خطر مستقيم شرعا كالمشي في الطريق العام بشرط السلامة والرمي إلى الصيد بشرط ألا يصيب معصوما.

وثامناً: أنه لو جاز الترك في أول الوقت فأما مع البدل فيجب أن يسقط عند الإتيان به، وليس إنفاقا ولا يختص البدلية بأول الأوقات وإلا فلا وجوب في غيره، إذ ليس الأمر للتكرار وأما لا معه فلا واجب إذ ما يجوز تركه بلا بدل ليس بواجب.

قلنا بعد النقض بما مر لا يلزم من عدم البدل في أول الوقت عدمه مطلقا فلعله الإثم بالتفويت، وإن أريد البدل من الأعمال فغير ما ملتزم في الواجب كالموسعات العمرية.

للقاضي ما تقدم من أن الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وكذا جوابه بإن الأمتثال ليس إلا بالفعل والعزم من أحكام الأيمن.

للإمام أن وجوب الفوز محتمل دون التراخي فيجب البدار، ليخرج عن العهدة بيقين وهذا على ظاهر المنقول عنه لا على الصحيح «قلنا لأنما لجواز التأخير بالأدلة السالفة».

السادس: في أن للأمر بالشيء حكما في ضده أولا ويذكر النهي معه استطرادا «ولتحرير المبحث مقدمات ينكشف بها سره».

١- أن لكل منهما لفظا مركبا من مادة هي «ا م ر ن ه ي» وصورة ومفهوما، هو نحو أفعل كذا ولا تفعل ضده، ومعنى مفهوم هو إيجاب الفعل أو ندبه وتحريمه، أو كراهته فليس الخلاف في اللفظين لتباينهما ولا في المفهومين له ولا اختلافهما بالإضافة بل في معنيهما أي الإيجاب والتحريم وغيرهما ذكره ابو الحسين في المعتمد.

٢- أنه بين الأمر والنهي المعينين وأنما يتعينان بتعين متعلقيهما فالتعين معتبر في أربعة مواضع في نفس الأمر، وأن اعتبره بعضهم في الأمر مثلا، وبعضهم في المأمور به.

٣- ليس المراد بالضد الذي تعلق به النهي أو الأمر الضمنيان ترك المأمور به كما ظن أو ترك لمنهي عنه كما ينسب إلى علم الهدي -رحمه الله- وإلا صار النزاع لفظيا، ويلزم كون النهي نوعا من الأمر وقيل لأن النهي عن تركه طلب الكف عن الكف وانتهي طلب الكف عن الفعل وكذا الأمر وهو منقوض بلا تكفف عن الصلاة وكف عن الزنا ولا مطلق الضد لأنه غير معين والضد من حيث هو ضد مضأيف ومن حواص الإضافة تكافؤ المتضائفين تحصيلا وإطلاقا وإن عين بالكف أو الترك المذكورين فقد بان فساده ولأنه لا معنى لاختلافهم في مطلق الضد أن الثابت حرمته أو كراهته ولا للتفصيل بإنه هل يفوت المأمور به أو لا بل أضداده الجزئية المعينة كأن يكون الأمر بالصلاة نهيا عن الأكل

والشرب وكلام البشر وغيرها مما هو أضداد الشرائط والأركان المعتبرة شرعا أو وعقلا وعرفا، ولذا سيقول الجصاص بأن النهي عن فعل له أضاد ليس أمرا بشيء منها.

٤- قيل: مبني القول بالعينية أعتبار بمجموع الاضداد المعينة وبالاستلزام اعتبار كل منها فالأمر بالشي عين النهي عن مجموع الأضداد ومستلزم للنهي عن كل منها وهذا لا يتأتي من جانب النهي وظني أن مبني القول بالعينية النظر إلى نفس التكليف، لتفاصيل لوازمه وسيجيء توضيحه.

٥- ذكر كثير من المشايخ كأبي اليسر وشمس الأئمة وغيرهما أن تصوير العينية يختص بأمر الفور كالواجب المضيق ليدوم فيكون كل ضد منه مفوتا والحق خلافه لجواز كون الموسع نهيا عن مجموع الأضداد الجزئية الشاملة للوقت إذ لولا شمولها لم يتحقق التضاد بحسب الوقت المعتبر أو الكائنة وقت الاشتغال كما مر من المثال فليس هذا النزاع مبنيا على أن الأمر إيجابا بنفس النهي عن ضده متحداً وجميع أضداده متعدداً تحريماً، وهو قول الجصاص وقيل عن غير عين متعددا ليناسب النهي وإنه يستلزم النهي عن الكل لوقوع النكره في سياق النفي وآخرا يتضمنه أي يستلزمه والنهي كذلك في الوجهين، عند القاضي أي أمر بضد بعينه واحداً ولا بعينه متعددا ولا يستلزمه آخرا وعند الجصاص أمر بضد واحد لا بشيء من الأضداد المتعددة وقيل لا انتهي في الوجهين فقال بعضهم وندبا نهي ندب للترك أي تنزيه عن الفعل وبعضهم لا، وقال علم الهدي الأمر نهي بضد واحد وهو تركه والنهي أمر بضد المنهي عنه، وهو تركه وإن تعدد طرق الترك وفيه ما مر «وممن قال يستلزم حرمة ضده من قال يوجبها أي بالإشارة، ومن قال يدل عليها أي بالدلالة ومن قال يقتضيها أي بالاقتضاء، ويعني بالمقتضي الثابت بالضرورة غير مقصود لا ما يتوقف عليه غير متطوق تصحيح المنطوق واختار الإمام والغزالي أن لا عينية ولا استلزام وهو مذهب المعتزلة ومبناه وجوب ملاحظة الحكم للحاكم، وليس تحريم الضد للإمر وإيجاب الضد للناهي ملاحظا ففي كل منهما ثلاثة عشر قولا ومبنى الخلاف أن إيجاب الشيء إيجاب لمقدماته العقلية والعرفية كالشرعية أولا، فإن قال إيجاب ومن قضيته أن لا يشترط الملاحظة جعل عينه أن اعتبر نفس التكليف والحكم فإنه واحد ولازمه أن اعتبر تفاصيل لوازمه على الكيفيات الثلاث للزوم في الأوال الثلاثة ثم من جعل الكف عن فعل مستلزما لفعل ضد له وأقله السكون طرد الحكم في النهي بأحد الاعتبارين ومن فر من الإلزام الفظيع وهو إلزام وجوب كل من الزنا واللواطة لكونه ضد الآخر أو من مذهب الكعبي في إبطال المباح وجعله واجبا لكونه ضد منهي عنه اقتصر

عليه، وأما الآخران فلا يصلحان سببا للاقتصار كما ظنوا إذ لا ينافيان الاستلزام كما خصص بأمر الوجوب دون الندب للزوم إبطال المباح إذ ما من وقت إلا ويندب فيه فعل فإن استغراق الأوقات بالمندوبات مندوب فلو كان ضده مكروهاً لم يكن مباح بخلاف استغراقها بالواجبات.

وأما فقدان الذم على الترك فليس داعيا؛ لأن التنزيه على الترك هاهنا كاف، ومن لم يقل بأنه إيجاب إلا للشرعية؛ لأن الملاحظة أعني للشارع تختص بها فقد نفي، إما في غير الشرعي فلأن السكوت لا يصلح دليلا إلا يرى أن الأمر لا يصلح للإيجاب في غير مدلوله وقد وضع له فلان لا يصلح للتحريم ولم يوضع له أولى وأما في الأمر الشرعي فلأن البحه لغوي ويكفي في الشرعي الاتفاق على الإيجاب في بحه المقدمة فاعلم أن الحق الذي ذهب إليه أصحابنا ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة ولا يرد الإلزام الفظيع وإبطال المباح لعدمة فيهما ولما مر في تلك المسألة أن الفعل الواحد يجوز اتصافه بالحرمة والوجوب أو به وبالإباحة وعارضا والاعتبار في نوط الثواب والعقاب لجهة في ذاته لكونه أقوى وأن الملاحظة غير واجبة للأحكام اللزومية سيما الاقتضائية.

ولذا لم يثبت المقتضي لكونه غير مقصود إلا بقدر ما يندفع به الضرورة ولذا اختاروا وجوب جميع مقدمات الواجب كما مر ويقرر الأصل هاهنا عند المتأخرين المحققين على أن تحريم ضد المأمور به أن قصد كما في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فلا كلام فيه وإلا فلم يعتبر تحريمه إلا حال تفويته المأمور به كالإفطار للكف المستدام المستفاد من قوله تعالى: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإذا لم يفوته اقتضى كراهته؛ لأن الضرورة تندفع به كالأمر بالقيام في قوله عليه السلام: «ثم ارفع رأسك حتى تستوي قائما»[1] ليس ينهى عن القعود قصداً فيكره الصلاة لو قعد فقام ولم يفسد به.

وكذا النهي قيل يقتضي كون الضد في معنى سنة واجبة أي مؤكدة فإنها قريبة منها والمختار أنه يحتمل اقتضائه فقال الجصاص هذا منقوض بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، الآية حيث أوجب ضده وهو الإظهار لكونه ضداً واحداً بخلاف نهي المحرم عن لبس المخيط فلم يوجب لبس شيء متعين غيره، ولذا وجب قبول قولها فيما تخبر به من حيض أو حبل أو غيرهما، قلنا: إذا لم يفوت عدم الضد ترك المنهي

---

(١) أخرجه البخاري (٢٣٠٧/٥) ح(٥٨٩٧).

عنه وهنا له ضد واحد فيفوت فدمه تركه أو لبس بنهي بل نسخ لجواز الكتمان كقوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ [الأحزاب: ٥٢]، نسخ لقوله تعالى: ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ﴾[الأحزاب: ٥٠]، الآية أو للإباحة المطلقة في حقه عليه السلام فلم يبق مشروعا كخبر «لا نكاح إلا بشهود».

فروعنا:

١- النهي عن الخروج والتزوج في قوله تعالى ﴿وَلَا يَخْرُجْنَ﴾ [الطلاق: ١]، ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٥]، لما أفاد وجوب التربص والكف عنهما بالاقتضاء لا قصدا لم يعتبر فعلا بل إثما وحرمة، ومن الجائز اجتماع الحرمات كصيد الحرم للمحرم بوجهين وخمر الذمي على الصائم الذي حلف لا يشرب خمراً بوجوه جرى التداخل في العدة للزوج، والواطيء يشبه مقصودهما ولذا سميت أجلا فيجتمع اجتماع الآجال كما في الديون وكمن حلف مرات لا يكلم يوما ينقضي إيمانه بيوم وكمرأة تحرم على أزواج بثلاث تطليقات تنقضي بإصابة زوج واحد بخلاف الصوم الذي قاس عليه الشافعي فإن الكف وجب ثمة مقصوداً فاعتبر فعلا ولا تداخل فيه، وحين لم يثبت حرمة الوقاع فيه قصدا لم تتعد إلى دواعيه عكس الاعتكاف تأثيما لا افسادا وعكس الإحرام إلا في وجوب الدم للتمتع بالمرأة، ولذا تساوى الإنزال وعدمه فيه إذ منهية الرفث ولا يتعلق عقوبة حقيقته بما دونه كالحد والكفارة في الصوم إما معنى بهيهما فقضاء الشهوة فيفسدهما بعد الإنزال لا قبله.

٢ و٣- جواز أبو يوسف -رحمه الله- صلاة من سجد على نجس فأعاد على طاهر لأنه لا يفوت المأمور به، فتكره ولا تفسد، وبقي تحريمة من ترك القراءة في ركعات النفل في جميع المسائل الثمانية لأن حرمة ترك القراءة اقتضائية من أمر اقرؤا فلا يحرم إلا قدر ما يفوت القراءة ويفسد الأداء لا التحريمة، وليس من ضرورة فساده، فسادها كما إذا فسد بتذكر الفائته ولأنها شرطه كالطهارة. وقال الساجد على النجس مستعمل له بحكم الفرضية كحامل النجاسة في وجهه، وهو أقوى من حملها في الثوب وبذا يفوت التطهير الواجب المستدام كالكف في الصوم ومحمد -رحمه الله- لم يبق التحريمة بتركها مطلقا لأنها فرض دائم حكما، ولذا تفسد باستخلاف الأمي بعد رفع الرأس من السجدة الأخيرة فتركها في ركعة تفسد الأفعال فكذا التحريمة كسائر منافيات الصلاة.

وقال الإمام كما قال محمد غير أن تأثيره في فساد التحريمة أيضا موقوف على أن يقوي لأنها على التيسير ومما يسقط ويتحمل وقوته بالترك في شفع لأنه في ركعة مجتهد في

جوازه وفيه إجماع، ولذا قال أيضا ترك مسافر قراءة فرض الظهر لا يقطعها فلو نوى الإقامة يتم أربعا ويقرأ في الأخريين لإن هذا الاحتمال يمنع تعدي الفساد إلى الإحرام خلاف فجر المقيم وهو قول أبي يوسف -رحمه الله- وعند محمد لما فسد بترك القراءة مطلقا لم يكن إصلاحه كفجر المقيم وهذا أصل أجدى من تفاريق العصا كبطلان الاعتكاف بالخروج من غير ضرورة والصلاة بالانحراف عن القبلة بالبن وكشف العورة ولو ساعة؛ لأن اللبس والاستقبال والستر فروض مستدامة فعمدتنا ما أشرنا إليه من أن فعل المأمورية لا يحصل إلا بالانتهاء عن أضداده وترك المنهي عنه الا بفعل ضده وأقله السكون فإنه كون عندنا وتصور الحاكم لوازم الحكم غير لازم فكان كل منهما مقدمة الواجب وإن كان عقليا لو عاديا فهذا فرع ذلك والاختلاف في النية والتضمن اعتباري ولا يلتفت إلى أنه لو لم يكن عينه لكان إما مثله أو ضده فلا يجتمعان أو خلافه فيجوزا اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ولا يجوز اجتماع الأمر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الأمر بضده لأنهما يعدان أمرا متناقضا ولأنه تكليف بالمح وذلك لأنا لا نعلم جواز اجتماع كل من الخلافين مع ضد الآخر كليا فأنهما قد يكونان متلازمين إن سميا غيرين وإلا فالملازمة ممنوعة كما ههنا فيمتنع ذلك وقد يكون كل منهما ضد الضد الآخر كالعلم للشك ولضده وهو الظن ولا إلى إن فعل السكون عين ترك الحركة فطلبه طلبه؛ لأن العينية ممنوعة تعقلا ومثال جزئي، أما رجوع النزاع منه لفظيا كما ظن فلا ولا إلى إن أمر الإيجاب يقتضي الذم على تركه وهو فعل لأنه المقدور ولا ذم بما لم ينه عنه وذلك لأنه ربما يذم على إن لم يفعل ما أمر به والذم لا ينحصر في فعل المنهي عنه لتحققه في ترك الواجب ولو سمي الكف عن الترك فعلا وطلبه نهيا صار النزاع لفظيا كما مر.

وللإمام ومن تبعه ما مر أنه لو استلزم النهي عن الضد لم يحصل بدون تعقله وتعقل الكف عنه؛ لأن الطلب يستدعي تصور المطلوب ومتعلقه والسكوت لا يصلح دليلا لكنا نقطع بصحة الأمر مع الذهول عنهما، أما عن الأضداد الجزئية فظ، وأما عن الضد العام فلما مر ولأن مشاهدة الكف عن الشيء أي عدم الكف لكن لا نزاع فيه، قلنا ذلك حكم الطلب القصدي لا الضمني والاقتضائي ومن له.

السابع: في أن الامتثال أعني الإتيان بالمأمور به على وجهه وكما أمر به يوجب الإجزاء خلاف لأبي هاشم وأتباعه كالقاضي عبد الجبار.

لنا أولا أنه إن بقي متعلقا بعين المأتي عنه كان طلب تحصيل الحاصل أو بغيره فلم يكن المأتي به كل المأثور به هف.

وثانيا: أنه يقتضي الحسن وما ذلك غلا بالصحة الشرعية.

وثالثا: أنه لو لم ينفض عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع أنه لا يفيد التكرار.

ورابعا: أن قول المولى لعبده افعل ولا يجزئ عنك يعد تناقضا.

وخامسا: أن القضاء استدراك ما قد فات من مصلحة الأداء والفرض أنه لم يفت شيء فاستدراكه تحصيل الحاصل لا يقال القضاء ليس عين الأول بل مثله فإما أن يوجب بالأمر الأول فلم يمتثل أولا بالكلية أو بأمر آخر فلا نزاع فيه، لهم أولا أن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز الصلاة في الدار المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الأمر.

قلنا لا نعلم أنه لا يقتضيه فيما فيه القبح وفي المثالين في مجاوره لا في ذاته فلذا جاز ولا نسلم الجامع وتعلق الطلب الجامع ليس مؤثرا في الحكم ولأن بينهما فرقا وهو أن الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن أن يكون المطلوب ترك وصفه أو مجاوره، أما الامتثال به فليس إلا بالإتيان بجميعه، أما أن القياس بين المتقابلين فاسد لقياس العكس، نعم في إثبات الأصل بالقياس نزاع.

وثانيا أن كثيرا من العبادات الفاسدة يجب المضي فيها كالحج والصوم الفاسدين، قلنا الإجزاء فيهما للأمر الوارد بإتمامهما لا بأصلهما إذ هو لفساده وجب قضاؤه والحج وإن كان فرض العمر يتضيق بالشروع ولا فرق فيه بين حج الفرض والنفل.

وثالثا: أن مقتضى الأمر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد، قلنا مقتضى المقتضى لما مر.

ورابعا: من صلى آخر الوقت متوضئا بنجس ظنه طهورا مأمور بها ولذا لا يأثم مع وجوب القضاء إذا ظهر نجاسته، قلنا ليس بمأمور بها إذا ظهرت ولا بالإعادة إذا لم تظهر لأن المأمور به صلاة بظن الطهارة لكن إذا تبين خلافه وجب مثله بأمر آخر والأول لا يقضي وتسميته قضاء مجاز؛ لأنه مثل الأول بخلاف إعادة الحج الفاسد إذ لا استدراك للفائت هنا بل فعله في وقته على الوجه المأمور به كصلاة فاقد الطهورين، وكان المأتي به ثانيا واجبا مستأنفا بخلاف الفاسد ومما سلف يعلم أن المبحث هو الصحة بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به إذ لا معنى لإنكاره عن مثل أبي هاشم؛ لأن حقيقة الامتثال ذلك.

الثامن: في أن إرادة وجود المأمور به ليست بشرط لصحته فكل ما علم الله وجوده

مراد أمر به أم لا وعند المعتزلة شرط فكل مأمور به مراد، وكل منهي عنه مكروه لله تعالى وجد أم لا لنا نحو: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، ﴿إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، فالإضلال والإغواء وكذا الضلالة والغواية مرادة والمأمور به نقيضها ثم هي منهي عنها وليست مكروهة.

وكذا ما روي عنه عليه السلام وعن جميع الأمة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

والإجماع المتواتر حجة قطعية لهم أولا قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، نفي إرادة الظلم للعباد وعندكم كل ظلم واقع مراده، قلنا اللام بمعنى على كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧]، أي لا يظلم عليهم.

وثانيا: قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فلم يخلق الكافر للكفر ولا العاصي للمعصية كما تقولون به، قلنا عام خص عنه الصبيان والمجانين ليوافق قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ﴾ [الإعراف: ١٧٩]، فمعناه إلا ليكونوا عبيد لي أو المراد من الثقلين من علم الله أن يعبدوه منهما لا العموم. والأصح عندي والله أعلم: أن معناه ليطيعوني فيما هو المراد لا فيما هو المأمور به والمرضي أو لأن أمرتهم بالعبادة وغير لازم منه الفعل وهذا مروي محيي السنة عن علي رضي الله عنه وقيل في الدنيا أو في الآخرة ولكن لا على وجه التكليف.

وثالثا: أن إرادة غير المرضي والأمر بما لا يريد سفه في الشاهد فكذا في الغائب قلنا لا لجواز اشتمله على عاقبة جميدة كالأمر بذبح إسماعيل عليه السلام حين قال: ﴿افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢]، أقلها إلزام الحجة بالطاعة أو المعصية.

التاسع: في أن جواز المأمور به يزول بزوال وجوبه بالنسخ خلافا للشافعي؛ لأن الوجوب يتضمنه أن يستلزمه وبطلان المتضمن بطلان للمتضمن أي من حيث هو متضمن، يونسه أن حصة الخاص من العام تستلزمه ولئن سلم فنسخ الوجوب بجميع أجزائه محتمل ولا ثبوت مع احتمال الانتفاء ولذا لما نسخ وجوب قطف الثوب عند إصابة النجاسة لم يبق جوازه، له أن الجواز هو رفع الحرج عن الفعل جزء عام للوجوب الذي هو رفع عنه مع إثباته في الترك وليس من ضرورة انتفائه انتفاء الجواز فلعله بانتفاء المنع من الترك فالناسخ لا يعارض اقتضاء الجواز كما في صوم عاشوراء.

قلنا: رفع الحرج عن الفعل والترك ليس جزؤه بل مناف لجزئه على أن الكلام فيما ليس فيه دليلان ليبقى أحدهما بلا معارض ومجوز صوم عاشوراء فعل النبي عليه السلام أو الشرع العام للصوم لا لأمر الأول والثمرة أن وجوب الكفارة سابقا على الحنث كما في

رواية: «فليكفر ثم ليأت»[(١)] منسوخ إجماعا فبقي الجواز عنده.

العاشر: أن القضاء بمثل معقول يجب بموجب الأداء لا بسبب جديد كما في غير المعقول خلافا للعراقيين من أصحابه وصدر الإسلام وصاحب الميزان والشافعية، لنا أن النص الوارد في قضاء الصوم والصلاة معقول المعنى لأن واجبا ما إذا ثبت لا يسقط إلا بالأداء أو الإسقاط أو العجز ولم يوجد الأولان؛ لأن فوت الوقت مقرر للعهدة لا مسقط لها ولا الثالث في حق أصله الذي هو المعصود لقدرته على صرف ما له من النفل المشروع من جنسه إلى ما عليه ليفيد رفع الإثم وإن لم يفد إحراز الفضيلة كأداء ذي العذر وسقوط فضل الوقت للعجز لا إلى مثل من جنسه لعدمه ولا ضمان من غير جنسه غلا بالإثم عامدا غير مؤثر في سقوط أصله كضمان المتلف المثلي بالتتمة للعجز وأذل سني قضاء وكالديون المؤجلة بعد آجالها.

وسره:أن الوقت وأن قيد الواجب به نصبا لأمارة وجوبه ليس مقصودا فعني العبادة تعظيم الله ومخالفة الهوى كالمأمور بالتصدق باليمنى فشلت بخالف الواجب القدرة الميسرة فإن وصف اليسر مقصود ثمة فلذا يفوت بفوته وإذا عقل الحق بهما المنذورات المتعينة من الصوم والصلاة والاعتكاف فوجب قضاؤها قياسا لا عندهم أصلا في روياة وبالتفويت لا الفوات بمثل المرض والجنون والإغماء في أخرى وبالفوات أيضاً في ثالثة فلا ثمرة في الأحكام والنص والقياس ليس موجبا جديدا بل النص لإعلام أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط فجزاؤه الإتيان في وقت آخر كالنص الناطق برد المغصوب وإن شرف الوقت ساقط والمأتي به بعده كهو فيه والقياس مظهر لسببية السبب، وهذا أشبه بمسائلنا كقضاء الصلوات نهارا مع الإمام جهرا والسرية بالليل سرا، وكقضاء السفرية في الحضر ركعين وفي العكس أربعا.

أما اعتبار حال المصلي صحة ومرضاً في القضاء فلانعقاد أصل السبب في الفصلين موجبا للأعلى بتوهم القدرة ومجوزا الانتقال إلى الأدنى للعجز الحالي ولا تفاوت بين الأداء والقضاء في ذلك كالتيمم ابتداء أو بناء ولم يعتبر كمًّا النفل في قضاء المغرب ولا كيفية في قضاء الجهرية بالنهار جهراً فإن الجهر والثلاث في النوافل بغير مشروع؛ لأن الشرع جوز مثل هذا الفعل في ضمن القضاء فعلا لا مطلقا كتعين أحد الواجب المخير وتملك الأب جارية الابن، وكذا قضاء الظهر بأربع ركعتاها بقراءة وركعتاها بدونها ولم يجز التسليم على رأس الأولين ولا نفل كذلك.

---

(١) أخرجه مسلم (١٢٧٣/٣) ح(١٦٥٠).

وأما قضاء الفائتة عن أيام التكبير بدونه فلتبعية جهره في غيرها كفوت رمي الجمار والجمعة والأضحية عن وقتها، وإنما بطل التكبير ببطلان وصفه لكونه مقصودا كأصله لأنه من شعائر الشرائع، ولنا أيضاً ما أشرنا إليه من أن الزمان غير مقصود بالأمر فلا يؤثر اختلاله في سقوطه وأن الوقت كالأجل فلا يسقط الواجب بمضيه وأنه لو وجب بأمر جديد لكان مأتيا به في وقته وأداء.

لا يقال: لو لم يقصد التقييد بالوقت لجاز التقديم عليه ولم يجز بخلاف أداء الدين وإنما لم يسم أداء لاشتماله على استدراك مصلحة فاتت، لأنا نقول عدم صحته قبل الوقت لوقوعه قبل السبب كأداء الشيء قبل الوجوب فإنه تبرع لا يقع عما سيجب أصلا لا لأن للوقت مدخلا في مقصود العبادة والواقع في وقته لاستدراك المصلحة تكون إعادة لا قضاء فإن التميز بينهما بفوت الوقت مع أن المصلحة الفائتة إن أريد بها فضيلة الوقت فلا استدراك لها وإن أريد بها غيرها فتصديقه مسبوق بتصويرها.

قالوا: أولا لو وجب بالأمر لكان مقتضيا للقضاء لأن الاقتضاء وهو مطلق الطلب الشامل للندب أعم من الوجوب فيلزمه واللازم منتف للقطع بأن وجوب صوم الخميس لا يقتضي وجوب صوم وقت آخر، قلنا: إن أريد عدم الاقتضاء أولاً أو مع وصف الكمال فيسلم وغير مضر أو مطلقاً فممنوعٌ، وإنما يصح لو كان وصف الإيقاع في الخميس مقصودا في أصل الإيجاب وهو ممنوع ولو سلم فلا على تقدير الفوات.

وثانيا: لو اقتضاه لكان أداء ولكان بمثابة التخيير بين الوقتين قلنا إنما يلزم لو لم يكن اقتضاؤه على طريق جبر الفائت بتسليم ما بقي القدرة عليه.

وثالثا: لو اقتضاه كانا سواء فلا يعصي بالتأخير قلنا بعد الجوابين إنما يستويان لو لم يشتمل أحد المقتضيين على التقصير.

ورابعا: إن مثل كل قربة عرفت قربة بوقتها لا يعرف إلا بنص وكيف يقاس وقد ذهب فضل الوقت قلنا مسلم ولكن الكلام في أن المشروع قربة في غيره حقا للعبد يجب إقامته مقام الفائت قياساً على ما نص عليه الشارع معقول المعنى بخلاف ما لم يشرع مثله أصلا كالجمعة والجهر بالتكبير كما مر.

قيل: هذا النزاع مبني على أن المطلق وقيده شيئان في الخارج كما في العقل واللفظ أو واحد يعبرعنه بالمركب وهو ينظر إلى أن التركيب بين الجنس والفصل وتمايزهما في العقل فقط أو وفي الخارج وتمم بأن الحق أن لا تركيب في الخارج وإلا لم يصح الحمل لاستنادها إلى وحدة الهوية الخارجية فالموجب بالأمر المقيد بالوقت شيء واحد في الخارج لا شيئان

إن فات أحدهما يبقى الآخر فالمأتي بعد فواته شيء آخر فلا يقتضيه الأمر الأول.

قلنا لا إن كل مطلق مع قيده كالجنس والفصل جعلهما واحد لاحتمال أن يكونا عارضا ومعروضا عروضا عرضيا كالحجر الأبيض فينفك أحدهما عن الآخر، ومنه المقيد بمعنى كالابن والواجب في صحة الحمل مطلق وحدة الهوية ولو اعتبارية لا الحقيقية فقط، ولذا صح على الإنسان حمل صفات النفس والبدن عند القائل بتباينهما ولو سلم فذا في الوجود المحقق والمعتبر في المشروعات الوجود الاعتباري، ولذا صح اتصاف أحدهما بالجواز والآخر بالفساد وحكم بالانفكاك بينهما ولهما إيجاب واحد كأنواع الصلاة وأصنافها وأشخاصها الواجبة بنص واحد على أنه إنما يعتبر القيد جزأ في المشروع إذا كان له مدخل في مقصوده كما مر.

فرع: نذر اعتكاف رمضان فصامه ولم يعتكف وجب القضاء باعتكاف شهر بصوم مقصود لا في رمضان آخر في الأصح، فعند العراقيين بسبب حديد وهو التفويت لأنه كالنذر ابتداء ورد بوجوبه بالفوات أيضاً كما بمرض يمنعه من الاعتكاف لا الصوم المبطون ولا يمكن جعله كالنذر لعدم الاختيار وعندنا بالنذر السابق لأن الاعتكاف الواجب لا النفل في الأصح يتبعه صوم مقصود شرطا فالتزامه إلتزام لصوم للاعتكاف أثر في إيجابه غير أنه سقط عند الأداء بعارض راجح معارض فضيلة الوقت، أو فضيلة اتصاله بالصوم الفرض؛ لأن الفضيلتين مع منعهما إيقاع صوم آخر من عند العبد تجبران بنقصانه فإذا مانع العجز عن مثله إذ القدرة بعد الوقت تستوي في الحياة والممات كعدمها كما في تضيق الحج وضمان المغصوب المثلي بالقيمة لانقطاعه بقي مضمونا بإطلاق نذره وصار كالنذر في المطلق حالتئذ، بخلاف ما إذا فات الصوم أيضاً حيث جاز الاعتكاف في قضائه لأن فضيلة الاتصال بالفرض باقية وخلف الشيء كهو.

وروى الحسن عن أبي يوسف -رحمه الله- سقوط الاعتكاف إذ لا يمكن قضاؤه إلا بصوم قصدي لم يلتزمه فيبطل كتكبير التشريق، وقال زفر: يصح قضاؤه في رمضان آخر؛ لأن الشرط يعتبر وجوده كيف ما كان لا قصدا كالطهارة وما اخترناه أحوط الوجوه الأربعة أي إيجاب القضاء بسبب الأداء بصوم قصدي أحوط من إيجابه بالتفويت لوجوبه بالفوات أيضاً ومن إيجابه في رمضان آخر وإبطاله أصلا؛ لأن الزيادة الحاصلة بشرف الاتصال بالوقت أو الفرض إذا احتملت السقوط الزوال فلأن تحتمل رخصتها نقصان الصوم والقصدي الثابتة به العود إلى الكمال أولى ووجوه الأولوية ثلاثة كون الانتقال من نقصان في الرخصة لازيادة واجتهادا في الإيجاب والإكمال لا الإجزاء بما ثبت وجوبه ولا

الإبطال، وإن السبب في سقوط الزيادة خوف الفوت بالموت فقط وفي زوال النقصان هو وموضوع النذر.

الحادي عشر: الأمر للمكلف أن يأمر غيره بشيء سواء كان بلفظ «أ م ر» وبالصيغة ليس أمرا لذلك الغير به(١) كقوله عليه السلام: «**مروهم بالصلاة لسبع**» إلا لدليل على أنه مبلغ وإلا لكان قولك مر عبدك أن يتجر في مالك تعديا ومناقضا لقولك للعبد لا يتجر وليس إذ ليس المراد أمرا على طريق التعدي والواسطة لا ترفع التناقض قالوا فهم ذلك من أمر الله رسوله أن يأمرنا وكذا من أمر الملك وزيره به قلنا ثمة دلالة على أنهما مبلغان.

الثاني عشر: المطلوب بالأمر بالفعل المطلق الماهية بلا شرط لا يقيد الكلية اتفاقا لاستحالة وجوده، ولا بقيد الجزئية خلافا لبعض، لعدم التعرض لتشخصها وهذا معنى أن أصل المطلق أجراؤه على إطلاقه قالوا القاطع لا يعارضه الظاهر فإن الماهية يستحيل وجودها في الأعيان فلا تطلب، إذ لو وجدت وكل موجود فيها جزئي كانت كلية وجزئية قلنا إنما يقوم على استحالة وجود الماهية المطلقة أي الماهية بشرط الإطلاق والكلية لا مطلق الماهية وعدم التقييد بالجزئية ليس تقييد إعدامها، ومطلقا لا ينافي الجزئية سواء وجدت بذاتها لا بكليتها في ضمن الجزئيات، كمذهب الجمهور أو وجد ما يصدق عليه كما اختار بعض المتأخرين وقد مر.

واعلم أن المختار ههنا صحيح لا مطلقا بل باعتبار مدلول، مادة المصدر الذي يتضمنه الأمر فلا ينافيه ما مر من وجوب رعاية الوحدة الحقيقية والاعتبارية عند انضمام الصورة إلى المادة في الاعتبار فلا تخطيء فيخطأ ابن أخت خالتك.

الثالث عشر: قيل: الأمر إن المتماثلان تأسيس إلا لمانع حالي مثل لام العهد في صل ركعتين صل الركعتين أو حالي في اسقني ماءً، اسقني ماء لدفع الحاجة بمرة غالبا وقيد الآمدي بقوله إن كان قابلا للتكرار احترازا عن مثل صم هذا اليوم مكرراً فإنه غير قابل للتعدد ويغني عنه العهد إما إذا كان الثاني معطوفا فاتفاقا لأن التأكيد بواو العطف لم يعهد أو يقل حتى لو اشتمل على قرينة التأكيد، كلام العهد وغيره يصار إلى الترجيح فإن أمتنع وجب التوقف وإما إذا لم يكن فلان وضع الكلام للإفادة لا للإعادة ولان التأسيس أكثر والأكثر أظهر ولأن الظاهر في كل أمر الإيجاب والحق أنه تأكيد إلا لمانع كالعطف لأنه عند التكرير أغلب وأكثرية التأسيس حاصلة ممنوعة وفي غيره لا يفيد وكذا وضعه للإفادة

---

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدي (٢/٢٦٧- ٢٦٨).

على إن الحقيقة العرفية متقدمة على اللغوية ولأن الأصل براءة الذمة عن الثانية إذ تقليل خلاف الأصل هو الأصل وظاهر الأمر مطلق الإيجاب لا الإيجاب المستأنف والاحتياط في الإيجاب معارض به في التأكيد عند التحريم كقوله للجلاد اجلد الزاني مائة مكرراً.

الرابع عشر: في أن الأمر المطلق عن دليل عينية الحسن وغيريته يتناول الضرب الأول من القسم الأول وهو حسن لعينه لا يقبل السقوط لوجهين:

١- أن الأمر لما اقتضى الحسن ضرورة حكمة الأمر فكماله الحاصل الإطلاق يقتضي كماله.

٢- أن لما أوجب كون المأمور به عبادة حسنة لذاتها لكونها تعظيم الله فكذا كماله فالحسن الأول سابق، والثاني لأحق فغير الضرب الأول محتمله لا يصرف إليه إلا لدليل على جواز سقوطه كالصلاة أو شبهه بها كالزكاة أو غيره كالوضوء والجهاد وغيرهما وذهب شرذمة إلا أنه يثبت الحسن لغيره لأنه مقتضى ضروري ولا يثبت به إلا الأدنى.

قلنا: على الطريق الأخير موجب لا مقتضى ولئن سلم فالاقتضاء ينافي العموم لا الكمال وفيه الكلام.

فرع: قال زفر والشافعي: فأمر الجمعة يوجب حسنها وإن لا يشرع لمن تناوله كغير المعذور إلا هي، لأن فرض الوقت واحد منهما إجماعا ولما تعينت لدفع الظهر فلا يجوز هو ما لم يفت الجمعة ولمن لم يتناوله كالمعذور إلا الظهر فإذا أداه لم ينتقض بالجمعة ويردان لا يجوز لو أداها قبله وذا خلاف الإجماع فالصحيح عنهما إن المعذور مخير بينهما فأيهما أدى لا ينتقض بالآخر كمكفر اليمين بإحدى خصالها وقلنا الأصل مسلم والنزاع في كيفية تناول الأمر فلا نعلم أنها بنسخ الظهر وألا يقضى هو بل هي بأدائه بها وإقامتها مقامه فأمر غير المعذور بنقصه بها بعد أدائه وقبلها كما أمر بإمقاطه قبله وكيف لا يبقي الظهر مشروعا في حقه وللجمعة شرائط لا يتمكن من تحصيلها بنفسه فيجوز الظهر الذي أداه قبلها لأن عدم الوجوب لا يمنع الصحة غير أنه آثم للنهي عنه وهو لمعنى في الجمعة فلا يقتضي فساده وهذا متحقق في حق المعذور أيضاً لعموم النص لكن رخص له في تركها ترفيها ورخصة الترفيه تقرر العزيمة لا تسقطها كيف ولو لم ينتفض ظهره بعد ما صلى الجمعة بل فسدت هي عاد الترخيص على موضوعه بالنقض إذ هو حرج ليس في غير المعذور فكيف فيه أما إبطال الظهر فلا كمال ولذا لو شرع المعذور فيها وخرج الوقت قبل التمام يلزمه قضاؤه عندنا استحسانا لا عندهما.

المقام الثالث في حكم النهي الذي يقابله

وفيه مباحث:

الأول: إنه لغة المنع ومنه الناهية للعقل[١] واصطلاحاً اقتضاء كف صيغي عن فعل استعلاء[٢] فلا يرد كف عن الزنا منعا كما مر أو لأنه تحريم للفعل وإن كان إيجابا للكف فهو أمر ونهي بالاعتبارين وهذا لا يصح جواب في الأمر إذ يبقى قوله غير كف زائداً وألا نسب أنه اللفظ الدال عليه واعتبر به كلا من مقابلات المزيفات السبعة مع اعتراضاته والخلاف في أن لمراده صيغة تخصه ولا يستعمل في غيره وهو الحظر لا الكراهة وبالعكس أو مشتركة لفظا بينهما فقط إذ لا قائل به فيما وراءهما وللمشترك معنى بينهما فقط وهو طلب الكف استعلاء أو للوقف بمعنى لا أدري كما في الأمر.

وفي التقويم لا وقف ههنا وإلا لصار موجب الأمر واحدا ولا سبيل إليه وقد سلف تحقيقه ويخالفه في أنها للتكرار والدوام فينسحب حكمها على جميع الأزمان لأنه عدم ويلزمه الفور فيجب الانتهاء في الحال وفي أن تقدم الوجوب الكائن مثله قرينة على أنه للإباحة في الأمر عند البعض ليس كذا هنا فإن الأستاذ نقل إجماع القائلين بالحظر على أنه له بعده أيضاً وأن توقف الإمام لقيام الاحتمال.

الثاني: أنه يقتضي القبح ضرورة حكمة الناهي فهو مدلوله لا موجبة خلافا للأشعري كما مر ثم مطلقة عن دليل العينية أو الغيرية أن كان عن الحسيات وهي ما لا يتوقف تحققه على ورود الشرع كالقتل وشرب الخمر والزنا وعلامته صحة الإطلاق اللغوي عليه على أنه حقيقة يقتضي القبح لعينه إلا دليل نحو ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فإن النهي للأذى ولذا يثبت به الحل للزوج الأول والنسب وتكميل المهر وإحصان الرجم ولا يبطل به إحصان القذف وإن كان عن الشرعيات كالصلاة والبيع والنكاح والإجارة ونحوها مما زيد في حقيقته أشياء شرعا كانت غير معتبرة لغة، فالقبح لغيره عندنا فيفيد الشرعية أصلا والقبح وصفا لكن مع رعاية إطلاقه في إفادة التحريم وحقيقته في بابه على اختيار العبد إلا لدليل يقتضي العينية كنكاح منكوحات الآباء وبيع الملاقيح هي ما في أرحام الأمهات والمضامين هي ما في أصلاب الآباء وعكسه للشافعي -رحمه الله- واجبا ومحتملا فجعله دالا على بطلان نفس المنهي عنه فقيل شرعاً وقيل

(١) انظر القاموس المحيط للفيروز آبادي (٤/٣٩٨).

(٢) انظر فواتح الرحموت شرح مسلم (١/٣٩٥)، إرشاد الفحول للشوكاني (١/٣٧٧).

لغةً، وقال أبو حسين البصري يدل عليه في العبادات دون المعاملات فتنافي الأجزاء وهو موافقة الأمر أو سقوط القضاء لا السببية وهي استتباع المعاملة أثرها فإن مقابله وهو الصحة يستعمل في الأمرين وقيل لا يدل إلا على فساد الوصف ولا على صحة الأصل فهذه خمسة مذاهب.

لنا أولاً أن النهي للانتهاء بالاختيار فيعتمد إمكانه وتصور صدوره من العبد ليثاب بالإحجام ويعاقب بالإقدام ولما لا أصل له حساً وشرعاً فهو ممتنع كالمنسوخ فلا يتعلق النهي به كف وامتناع مثله بناءً على عدمه وعدم المنهي عنه بناءً على الامتناع ولذا لا يثاب على الأول كمن لا يشرب الخمر لأنه لا يجده فهما في طرفي نقيض لأي مما يتنافيان فلو ثبت القبح الذاتي مقتضى له كان المقتضي مبطلا لمقتضيه ومخرجا له عن حقيقته إلى النسخ وفي أبطاله أبطال نفسه فيتناقض، ومحصله توجيهان:

١ – أن المنهي عنه إذا لم يكن صحيحا بأصله لم يكن شرعيا ومعتبرا شرعا لكن المنهي هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الإمساك والدعاء أو نقول وكل ما لم يكن شرعيا كان ممتنعا ومنسوخا فلا يكون منهيا لاختلافهما حدا وحقيقة وخاصة وحكما، ورد بأنه أنما لا يتصور ويكون ممتنعا لا شرعيا لو أريد بالشرعي المعتبر شرعا أما أريد ما يسمد الشرع بذلك وهو الصورة المعينة أي المشتملة على الأركان صحت أم لا، أي اشتملت على الشرائط أيضاً أم لا وذلك هو الحق وإلا لزم دخول شرائط الشيء فيه إذ بها اعتباره فيتصور ولذا يقال صلاة صحيحة وفاسدة وقال عليه السلام، دعي الصلاة أيام أقرائك.

٢ – أنه إذا لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا بل كان ممتعا فلم يتعلق الابتلاء بالنهي عنه لعدم تصور الإقدام والإحجام بالاختيار وإلا كان النهي نسخاً وليس كذلك إجماعاً وربما يوضح الملازمة الثانية بأن منع الممتنع لا يفيد، ورد بأنه إن أريد بالشرعي المسمي بذلك فالملازمة الأولى ممنوعةٌ لأنه ليس ممتنعا وإن أريد المعتبر شرعا فالثانية لأن امتناعه علم بهذا النهي ومنع الممتنع بهذا المنع مفيد كتحصيل الحاصل هذا التحصيل.

والجواب عن الأول أن الكلام في النهي عن الشرعي فأن كان مجرد الصورة كان هو المعتبر في الثواب باجتنابه، والعقاب بارتكابه وليس الصورة بدون الشرائط كصورة الصلاة بدون النية والاستقبال وغيرهما والبيع بدون المال عبث وذلك لأن مفسدة النهي في الإتيان بالمجموع لا بمجرد الصورة وإلا لكان كل واحد كل لحظة مثابا بترك صور المناهي اللامتناهية وإن لم تنعقد أسبابها وشرائطها التي لم تخطر بالبال شيء منها وليس كذلك إجماعاً ولا يلزم الإثم بالسجدة بدون الطهارة لأنها حسية لا شرعية وتسمية الباطلة

بالصلاة مجازية، وكذا النهي عن النفي في دعي الصلاة ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ [النساء: ٢٢]، ومن هذا يعلم أن شرائط الشيء داخله في شرعيته لا وجوده.

وتحقيقه كونه مقيداً بها وكون المطلق مع قيوده حقيقة واحدة اعتبارية فليس هذا النزاع مبينا على أن الشرط داخل في حقيقة السبب ومانع عن انعقاده سببا عندنا وعن تأثيره لا تحققه عنده كما ظن إذ لا حاجة هنا إلى دخوله في حقيقة المشروط أو سببه بل في شرعيته مع أن الحق في تلك المسألة أيضاً مذهبنا كما سيتضح.

وعن الثاني أنا لا نعلم أن امتناعه علم بهذا النهي وأنما يصح لو صح تعلق النهي به وكيف يصح، وتعلقه به يخرجه عن حقيقته.

أما الجواب بأن تصور اللغوي أو الشرعي حاله النهي كاف لصحته ففاسد للقطع بأن النهي ليس عن الإمساك المطلق والدعاء وبأن التصور في وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل هو الواجب والمعتبر كما في الأمر له أن حقيقة النهي في اقتضاء القبح كالأمر في اقتضاء الحسن فكما كان المأمور به حسنا لمعنى في عينه إلا لدليل يكون المنهي عنه قبحا لعينه إلا له بناء على أن المطلق يتناول الكامل إذا القاصر ثابت لا من وجه لا قياسا في اللغة فمن جعل مجازا في الأصل حقيقة في الوصف عكس الحقيقة وقلب الأصل هذا معتمدة أما التمسك باستبدال العلماء بالنهي على الفساد وبأنه بناء على تبعية الأحكام لمصالح العباد تفضلا أو لم يفسد، فإن ساوى حكمه النهي حكمه الثبوت تعارضنا وخلا النهي عنها أو كانت مرجوحة فأولى لفوات الزائد من مصلحة الصحة الخالص عن المعارض أو راجحة فامتناع الصحة لخلوها بل لفوات الزائد من مصلحة النهي الخالص عنه فإنما يفيد أن اقتضاء القبح في الجملة ولا نزاع فيه ولتفريعه طريقان:

١- أن الرضا بالمشروع أدني درجاته لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣]، والتوصية المبالغة في الأمر المقتضي للرضا ولأن المقصود من الشرع الهداية إلى السعادة العظمى وهي رضاء الله تعالى، ثم القبح ينافي الرضا وإن لم يناف المشبه والقضاء كالكفر والمعاصي ومنافي اللازم مناف للملزوم فالقبيح لا يكون مشروعا فالنهي عن التصرف الشرعي نسخ له بما اقتضاه من التحريم السابق.

٢- إن حكمه وجوب الانتهاء وكون الارتكاب معصية لا طاعة في العبادة ومشروعا في المعاملة لتضاد بين الأوليين، وتناف بين الأخرين فإن كل مشروع لا معصية فكل معصية حسيا كان أو شرعيا لا مشروع ولذا لم يفد الزنا حرمة المصاهرة وهي الحرمات الأربع فإن المصاهرة نعمة أمتن الله بها وكرامة كالنسب ولذا تعلق به الكرامات من

الحضانة والنفقة والإرث والولايات وكذا حرمتها صيانة للمحارم عن مذلة النكاح الذي فيه ضرب استرقاق، ولا لغضب واستيلاء الكفرة على مال المسلم بالإحراز الملك وسفر المعصية كالإباق وقطع الطريق والبغي الرخصة وهي نعمة لدفع الحرج، ثم النعمة لا تنال بالمحظور المحض بخلاف الوطء بشبهة النكاح الفاسد والجارية المشتركة ولا يرد لزوم الاغتسال وفساد الصوم والإحرام والاعتكاف بالزنا إذ ليست نعمة ولا لزوم المضي على المحرم مجامعا أو المجامع بعده مع فساد الإحرام لأنه منهي لغيره المجاور وهو الجماع مطلقا مقارنا أو معاقبا حلالا أو حراما فينبغي أن لا يفسد به كالصلاة في المغصوب لكنه محظورة كالكلام والحدث للصلاة فيفسد وينبغي أن لا يبقي غير أنه لازم شرعا عقوبة بخلاف الصلاة فأثر في إيجاب القضاء لا في ترك الأداء والمقارن لم يعتبر مانعاً مع أن المنع أسهل من الرفع؛ لأن محظوريته فرع اعتبار الوجود للإحرام ولا الطلاق في الحيض أو في طهر الجماع مع ترتب الفرقة؛ لأن نهيهما للمجاور وهو تطويل العدة وتلبيس أمرها أهي بوضع الحمل أو بالأقراء أو تلبيس النفقة إذْ لو لم يكن حاملا في البائن لا يجب النفقة عنده ولا لزوم كفارة الظهار لأنها جزاء حرام كالقود والرجم والكلام فيْ حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له كالملك بالبيع ولترتب فروعه هذه على ماريتنا عليه اندفعت المناقشات الواهية.

قلنا: على دليله نعم لولا التناقض ببطلان المقتضي ورفع الابتلاء بذلك فما ذكرنا عمل بمقتضى النهي وهو القبح والمنهي وهو الإمكان ورعاية لمنازل المشروعات وحدودها وعلى وجهي التفريع قبح التابع لا ينافي الرضا بالمتبوع بالاعتبارين أي يجوز كون الشيء مأمورا به ذاتا ومنهيا عنه عرضا فإن المشروعات تحتمل هذا الوصف كما مر من الإحرام والطلاق الفاسدين والصلاة في المغصوب والبيع وقت النداء، والحلف على محظور.

أما الأقسام الثلاثة الباقية منها ممتنعان وقسم واقع لكن لا يتأدى به المأمور به أمرا مطلقا بخلاف الوضوء بماء مغصوب ولأثم إن كل مشروع وطاعة لا معصية من كل وجه ولا سيما في المعاملات الفاسدة المترتبة إحكامها ولئن سلم فالقبح ينافي الرضا والمشروعية في موضوعه لا مطلقا والكلام في إنه الذات أو الوصف وعلى فروعه أما ثبوت حرمة المصاهرة فلكون الزنا كالوطء الحلال سبب الماء وهو سبب الولد المعصوم وجوداً وهو سبب البعضية التي بها الحرمة فإن الاستمتاع بالجزء حرام إلا لضرورة النسل حكيما كان كما في الموطأة، أو حقيقياً كما في حواء رضي الله عنها وتسري إلى أبيه وأمه لأضافته

بكماله علي كل منهما وإلي أسبابه ودواعيه احتياطا ولم يسر إلى ما بين الأجداد والجدات إذ لضعفه لكونه حكيما لم يظهر في الأباعد وعمل مثله لا لوصف نفسه ككونه زنا بل لعله أصله وهو الولد كالتراب وهو لا يوصف بالحرمة وذمه بانخلاقه من امتزاج بين مائين غير مشروع لا معنى له.

وقوله عليه السلام «**ولد الزنا شر الثلاثة**»[1] كان مراده عليه السلام به مولود معين والأقرب *ولد الزنا أصلح من ولد الرشدة ولهذا كان مثله في استحقاق معظم الكرامات* وأما ثبوت الملك بالغصب فشرط للضمان المحتمل وجوبه فيتبع مشروطة حسنا لآن للفائت ولئلا يجتمع البدلان في ملك، وإن قبح لو كان مقصودا لكن يعتبر مقدما على الضمان لأنه شرط مقتضى وملك البدل مترتب عليه فلذا ينفذ بيع الغاصب ويتسلم الكسب؛ لأنه كالزوائد المتصلة تبع محض يثبت بثبوت الأصل بخلاف المنفصلة كالولد والثمر فلكون زوال الملك ضروريا لا يتحقق فيها وهذا وإن كان بدل خلافة كالتيمم لا بدل مقابلة كالثمن ومن شأنه أن لا يعتبر عند القدرة على الأصل كما إذا عاد العبد الآبق أعتبر ههنا لاتصال القضاء بزوال الملك عند الحكم بالضمان احترازا عن اجتماع البدلين في ملك وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الأصل كمن صلى بالتيمم ثم وجد الماء ولا يرد ضمان المدبر مع عدم الملك؛ لأنه يزيل ملك المولى تحقيقا لشرطه ولا يملكه الغاصب صونا لحقه كالموقف ولم يكتف بالإزالة في جميع الصور وبها يندفع ضرورة اجتماع البدلين لأن الأصل مملوكية المال وأن يكون الغرم بأن الغنم فلا يرتكب إلا لضرورة أو يجعل ضمانه مقابلا لفوت اليد وذا جائز حال العجز والضرورة بخلاف القن.

وأما النهي عن استيلائهم فلغيره وهو عصمة المحل الثابتة لحقنا دونهم لانقطاع ولاية التبليغ والإلزام عنهم فصار كالاستيلاء على الصيد ولئي سلم ثبوتها في حق الكل لكن سببها وهو الإحراز باليد أو الدار قد يناهي بإحرازهم فسقطت في حكم الدنيا ولا يرد أنها متحققة في ابتداء لاستيلاء فلا يقيد زوالها بعده كمن أخذ صيد الحرم وأخرجه لا يملكه ويجب الضمان بالهلاك في يده وكمن اشترى خزا فصارت حلا لا ينعقد البيع؛ لأن

---

(١) أخـــرجه الحاكم في مستدركه (٢/٢٣٣) ح(٢٨٥٣) وقال: صحيح على شرط البخاري ومسلم ولم يخـــرجاه، والبيهقـــي في الكبرى (١٠/٥٧)، وأبو داود (٤/٢٩) ح(٣٩٦٣)، والنسائي في الكـــبرى (٣/١٧٨) ح(٣٩٣٠)، والطـــبراني في الأوسط (٧/٢١٠) ح(٧٢٩٤)، والحارث في مسنده (٥١٤/البغية)، الطبراني في الكبير (١٠/٦٧٤).

الأصل أن الفعل الممتد كابتدائه حكم البقاء كلبس الخف في حق المسح ولبس الثوب في حق الحنث فكان بعد الإحراز كابتداء الاستيلاء على مال مباح، وكذا صيد الحرم فإنه يملك بعد لإخراج حتى ذكر في الجامع جواز بيعه ولو أكله بحل إلا أنه يجب الجزاء صيانة لحرمة الحرم بخلاف شري الخمر فإنه غير ممتد، وهذا بخلاف استيلائهم على رقاب المسلمين؛ لأن سبب عصمة الأنفس وهو الإسلام لم ينه بالإحراز.

وأما سفر المعصية فليس منهيا لعينه بل لمجاورة من قطع الطريق والتمرد على المولى ولذا يفترقان بتبديل القصد إلى الحج وإن أذن المولى وبالإغارة ونحوها بمسافة يوم.

فروعنا:

١- شرع أصل بيع العبد بالخمر؛ لأن الثمن وصف للزومه لا أصل ومحل لكونه وسيلة إلى ما ينتفع بذاته ولذا لا يشترط وجوده فضلا عن تعينه ولا قدرة تسليمه ولا بقاؤه في الإقالة وجاز استبداله بخلاف المبيع فالفساد فيه كالخمر فإنه مال؛ لأن فيه مصلحة الآدمي لا متقوم إذ ليس بواجب الإبقاء بعينه أو بمثله أو بقيمته يفسد ولا يبطل لعدم الخلل في ركنه، وهو الإيجاب والقبول من الأهل في المحل وكذا بيع الخمر بالعبد معينين؛ لأن كلا يصلح ثمنا فيصرف إلى الخمر فينعقد في العبد فاسدا ويثبت الملك بالقبض بالإذن لا في الخمر فلا يثبت به وكذا إذا لم يعين الخمر إذا يجعل ثمنا كبيع خل غير معين لعبد معين أو دراهم بثوب معين بخلاف بيع الخمر الدراهم أو الدنانير لتعينه مبيعا والميتة وجلدها في المسألتين إذ ليس بمال وإنما يحصل المالية بصنع مكتسب ولا متقوم فيبطل ولو قضي بجوازه لا ينفذ، قيل: هي الميتة حتف أنفها؛ أما المخنوقة والموقوذة والمجروحة ففاسد لحلها عند المجوس وإذا يصح فيما بينهم عند أبي يوسف خلافا لمحمد.

٢- نهي الربا مرادا به العقد وهو معاوضة مالين في أحدهما فضل والبيع بشرط لا يقتضيه العقد ولأحد المتعاقدين أو المبيع المستحق نفع فيه فالنهي للفضل أو الشرط وهو وصف للزومه شرطا ولا اختلال في أصله وهو الإيجاب والقبول من الأهل في المحل فيؤثر فساد الوصف في دفع وصف الأصل وهو أنه حلال جائز فصار حراما فاسدا والملك يحتمله كمحك صيد الحرم والخمر وجلد الميتة مع حرمة الانتفاع بها واشترط التقوية بالقبض لضعفه كالتبرعات وللفرق بينهما بأن المفسد في صلب العقد في البيع لم يعد صحيحا بإسقاط الفضل بخلاف إسقاط الأجل المجهول.

٣- كذا فساد شهادة من حد قذفا فلا يصح وصف أولهما فلا يقبل ويخرج منهن

أهلية اللعان لكن لاتصال حتى ينعقد النكاح بها كما بشهادة الأعمى إذا لا يتوقف على الأداء.

٤- كذا صوم يومي العبد وأيام التشريق فالنهي لمعنى الإعراض عن ضيافة الله تعالى فيفسد لوصفه وهو كونه يوم عيد، وبيانه: أن المتناول مشتهي بأصله طيب بوصف الضيافة لتركه طاعة بأصله في وقته معصية بوصفه وهو الإعراض عن الضيافة كالجوهر الفاسد وكذا يصح لخلوه عن المعصية ذكرا حتى لو قال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن كقولها لله علي صوم أيام حيضي بخلاف قوله غدا وكان يوم النحر، وبخلاف ضرب أبيه أو شتم أمه إذ لا جهة لغير المعصية فلا يصح النذر به أصلا لا لشروعه في ظاهر الرواية لاتصاله بها فعلا وصح صلاة وقت المنهي لعراء أركانها وشروطها عن القبح حتى الوقت بأصله والفساد في وصفه لنسبه إلى الشيطان كما في بطن عرنة ووادي محسر في المكان وحديث الرغم معرفة لا تسمع في مقابلة الحديث غير أن الوقت ظرفها لا معيارها، فصارت ناقصة لا فاسدة فتضمن بالشروع بخلاف الصوم لقيامه بالوقت فإنه معياره وجودا ويذكر في حده تعقلا وقد يفرق بأن جزء الصوم ككله اسما فلا ينعقد شروعه للنهي بخلاف الصلاة إذ أولها ليست صلاة إلى السجدة وتبين الحلف بهما ولنقصانها للسببية لا يتأدى بها الكامل بخلاف الصلاة في المغصوب إذ ليس المكان سببا ولا وصفا فلا يورث فسادا ولا نقصا بل كراهة لتعلق نهيه بالشغل المجاور لا كما قال أحمد والزيدية وبعض المتكلمين كأبي الحسين البصري والإمام الرازي أنها لا تصح؛ لأن الصلاة حركة وسكون والشغل جزء منهما وجزء الجزء جزء والنهي الجزئي مبطل؛ لأن مصداق الجوار الانفكاك وهو حاصل.

ويؤيده إجماع السلف على أنهم ما أمروا الظلمة بقضاء الصلوات المؤدات في المغصوب ولا نهوا عنها إذ لو وقع لانتشر، وفيه بحث لأن الجزئية إذا صحت تنافى الانفكاك إذ لا كل بدون الجزء.

وتحقيقه: أن المعتبر في جزئية الصلاة شغل ما ولا فساد فيه وإلا لفسد كل صلاة بل في تعينه المكاني بل من حيث اتصافه بالتعدي وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بأن يلحقه إذن مالكه أو ينتقل ملكه إلى المصلي أو إلى بيت المال ولا يجيء مثله في الصلاة في الوقت المكروه؛ لأن نقصانه للسببية ولا في الصوم لأن تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين وبه يعرف أن الوقت سبب للنوافل أيضاً إذ الكلام فيها إذ كل وقت داع إلى الشكر فيه.

٥- كره البيع وقت النداء؛ لأن ترك السعي مجاور قد يقترفان بخلاف بيع الحر والمائن ونكاح المحارم وأزواج الآباء وصوم الليل فإن النهي فيها مستعار للنفي لفقد المحل ونسخ صوم الليل؛ لأن الوصال غير ممكن فتعين النهي للابتلاء لأنها المعنية لشهوة البطن غالبا، والفرج يتبعه لأنه وجاء إلا أنه لو واصل بالنية في رمضان تأدي لأن القبح في المجاور وهو الإمساك في الليل بخلاف صوم يوم النحر والمنفي في قوله عليه السلام لا نكاح إلا بشهود نكاح الشرعي، فلا خلف ولا حمل على النهي وإنما يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لشبهة العقد، أو نقول أريد النهي لكن مع الدليل على بطلانه فإن النكاح ملك ثابت لضرورة النسل ولذا لا يظهر أثره فيما وراء ذلك فلو قطع طرفها أو آجرت نفسها أو وطئت بشبهة فالأرش والأجرة والعقر لها لكن لا ينفك عن الحل لأنه المقصود والنهي يقتضي تحريما يضاده فبطل بالمضادة بخلاف البيع الموضوع لملك العين والحل تبع حيث لا يضاده تحريم الاستمتاع لجواز اجتماعه مع الملك كما في المحرم كالأمة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالعبد والبهائم.

للقائل بدلالته على البطلان لغة استدلال العلماء به عليه وإنه نقيض الأمر المقتضى للصحة فيقتضي نقيضها، ورد الأول بمنع دلالته استدلال لهم على البطلان اللغوي بل الشرعي.

والثاني: بأن اقتضاء الأمر الصحة شرعي فكذا اقتضاء النهي سلمنا لكن المتقابلات جاز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن التناقض سلمنا لكن نقيض اقتضاء الصحة عدم اقتضائها لا اقتضاء البطلان وفي الكل نظر، فإن استدلالهم لابد من الانتهاء استقراء موارد اللغة ولا سيما قبل تدوين قواعد الشرع ومنه بعلم أن اقتضاء الأمر الصحة لغوي والاستدلال على تناقض مقتضاهما ليس بمجرد التناقض المراد به التقابل بل بالعرف المستمر على أن الأثر المطلوب بإحداهما نقيض المطلوب بالآخر وقد مر، وعدم الاقتضاء ليس أثرا والكلام في أثرهما والحق أن اقتضاءهما مطلق الصحة والبطلان لغوي، والشرعيين شرعي مستفاد من اللغوي، وللنافي للبطلان مطلقا أنه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحته لكن يصح نهيتك عن الربا العينة ولو فعلت لعاقبتك ولكن يثبت به الملك.

قلنا: الظهور في الشيء لا يمنع التصريح بنقيضه الصارف عنه، ولأبي الحسين أن المنهي عنه في العبادة معصية فلا يكون مأموراً به وإن نهي لمجاوره لا في العاملة فإن اللامشروعية لا تنافي المشروعية من وجهين قلنا كذا المأمور به ذاتا القبح صفة كما مر على أن المأمور به مطلق الفعل وأن لم يتحقق إلا في المعنيات، فالتعينات غيره مجاز القبح

فيها دونه.

(تتمة) كذا المنهي عنه لوصفه كعقد الربا أمر إذا بنهيه نهي الفضل يكون مشروعا بأصله دون وصفه بالأولى خلافا لكثير منهم الشافعي رحمه الله تعالى قال نهي الوصف يضاد وجوب الأصل لأن نفي اللازم ملزوم نفي الملزوم قبل معناه أنه ظاهر في عدم وجوب أصله لأنه يضاده عقلا وإلا ورد نهي الكراهة لأنها كالحرمة ضد الوجوب وقد جامعته في الصلاة في المغصوب والصوم يوم الجمعة مفردا، وليس بوارد لأن الفارق اعتبار اللزوم في الوصف لا في المجاور قلنا لا ضرورة صارفة عن أصلنا إلا عند الدلالة على القبح العيني أو الجزئي فإن صحة الإجراء والشروط كافية في صحة الشيء وإن لم يصح أوصافهما وترجيح الصحة وهو الأصل باعتبار الأجزاء أولى من ترجيح البطلان باعتبار الوصف الخارجي لها ككون وقت صوم العيد يوم ضيافة الله تعالى فإنه وصف لمطلق النهار المعتبر لمعاينته جزءاً في الصوم فجعل وصف الجزء وصفا للكل بخرف وصف وقت الصلاة في الأوقات المكروهة وهو كونه منسوبا إلى الشيطان إذا الوقت لظرفيته لم يعتبر جزأ فيها فجعل وصفه مجاورا لا مؤثرا في فساده بل نقصانه لسببيته، فهذا اتضح الفرق ﴿حَصْحَصَ الْحَقُّ﴾ [يوسف: ٥١]، وقبح اللازم ليس عدمه وليعلم أن قبح الصلاة في الوقت المكروه جعله البعض للوصف ففرق بينها وبين صوم العيد بالظرفية والبعض للمجاور ففرق بينها وبين الصلاة في المغصوب بالسببية وعليك بالاختيار بعد الاختيار.

الثالث: أنه يوجب دوام ترك المنهي عنه إلا لدليل ولذا لم يزل العلماء يستدلون به عليه في كل وقت قالوا قد انفك الدوام عنه في نحو نهي الحائض عن الصلاة والصوم قلنا نهي مقيد مع عمومة لأوقات الحيض والكلام في المطلق.

الفصل الثاني في العام

وفيه مقامات:

الأول: في حكمه وفيه بحثان: أحدهما فيما قبل التخصيص: هو: أن يوجب الحكم وضعا فيما تناوله يقينا وقطعا الخاص هو المذهب عند العراقيين من مشايخنا بدليل قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى الخاص رضي الله عنه لا يقضي عليه بل ربما ينسخ الخاص به كحديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه بحديث استنزاه البول محلي باللام وقوله ليس فيما دون خمسة أو سق صدقة أي عشر لأن الزكاة تجب فيه إن بلغ قيمته نصابا بقوله ما سقته السماء ففيه العشر فلا يشترط بلوغ الخمسة كما عندهما فإن علم تراخي العام فيهما فذاك وإلا حمل على المقارنة وثبت حكم التعارض فرجح المحرم أو لم ينسخ منه شيء والمتفق

على العمل به إذا وجب العشر فيما وراء الخمسة بالعام كما نصفه عند كثرة المؤنه بالدالية أو يرجح العام مطلقا احتياطا وذكر محمد شبيهه في الوصفية بخاتم ثم بالفص لآخر أن الحلقية للأول والفص يستهمانه مفصولا.

وإن كان للثاني موصولا والأشهر أنه قوله خلافاً لأبي يوسف وقيل قولهم، وقالوا القول لمدعي العموم في المضاربة للترجيح بدلالة عقد الاسترباح بعد قيام المعارضة، ولذا عم بالإطلاق ولم يفسد بعدم التنصيص على التخصيص كالوكالة وعند بعضهم صيغ العموم حقيقة في أخص الخصوص ومجاز في العموم، وقال الأشعري تارة بالاشتراك وأخري بالوقف حتى يقوم الدليل على المراد وقيل بالوقف في الأخبار دون الأمر والنهي وقال القاضي بالوقف بمعنى لا أدري لوضعت لشيء منهما أو بعد العلم بالوضع في الجملة أوضعت للعموم منفردا فيكون حقيقة فيه فقط أو وللخصوص فتكون مشتركة، أو للخصوص فقط فيكون مجازا وقال الشافعي يوجب العموم لا على اليقين وهو مذهب مشايخ سمرقند منهم علم الهدي والثمرة مع الأوليين في نحو لفلان علي دراهم فيجب الاستفسار عند الواقفية كعلي شيء وثلاثة عند المخصصين لأنها الموجب وعندنا لأنها الأقل بعد استحالة إرادة الجميع ومع الشافعي رضي الله عنه وغيره أن غير المخصص من الكتاب والسنية المتواترة لا تخصص بغير الواحد كما بالقياس لأنهما ظنيان فلا يعارضانه والتخصيص بطريق التعارض فلا تخصص متروك التسمية عامدا بمثل حديث عائشة رضي الله عنها والبرآء وأبي هريرة كما بالقياس على الناسي إذ الناسي لم يخص منه بل أقيم ملته مقام الذكر كالتيمم مقام الوضوء والعامد لكونه معرضا قصدا لا يستحق التخفيف فلا يصح قياسه ولأن النسيان لكونه من قبل صاحب الحق مرفوع حكمه بالحديث كما في الإفطار ناسيا فكأن الترك لم يوجد، وحديث عائشة لنا لأن سوألها عند الشك في التسمية دليل أنها من شرائط الحل عندهم وفتواه عليه السلام بالإباحة بناء على ظاهر أن المسلم لا يدعها كالمشتري في سوق المسلمين.

وإن احتمل ذبح المجوسي وحديث البراء وأبي هريرة محمول على النسيان بدليل ما قد يروي وإن تعمد لم يحل وكون المراد بالآية ما ذبح لغير الله مطلقا اختيار الكلي أو للأوثان اختيار العطاء أو الميتة والمنخنقه اختيار أبن عباس رضي الله عنه بدليل ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وأنه يقبل شهادة آكل متروك التسمية عمداً وليجادلوكم فإن مخاصمتهم كانت في أكل الميتة قائلين: تأكلون مقتول ربكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون فإن الكفر باستحلال الميتة لا متروك التسمية غير قادح لما سيتحقق أن العبرة

لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لا سيما عند ترتب الحكم على الوصف الصالح للعلية وأكل من اعتقد الحرمة متروك التسمية كالحنفي فسق يرد شهادته وأنما لا يرد شهادة غير معتقدها التأويله كما لا يحرم الباغي عن الميراث بقتل العادل لتأويله ، ولا المرضعات في ﴿أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] بحديث ابن الزبير رضي الله عنه، مع أنه لا يثبت خمس رضعات إلا يعدم القائل بالفصل إذ العطف بولا لتأكيد النفي السابق ولا بما روته عائشة مع أنه لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة ولا يجعلها خبراً كما مر إلا على وجه الإلزام ولا المسافر للعصيان في الترخيص بالقياس بجامع أن النعمة لا تنال بالمعصية.

ولا الأصواف والأوبار في الميتة بشيء مع أنا نمنع كونها أجزاء للميتة إذ لا موت فيها لعدم الحياة ولا الأيامى والصالحون من العباد، في الجبر فيجبر العبد كالجارية بقياسه على المكاتب مع أنه حر يدا وجبر الطالحين بالدلالة أو بعدم القائل بالفصل ولا مالك ذي الرجم المحرم في العتق بقياس غير الولاد على بني العم بجامع جواز الشهادة ووضع الزكاة.

ولا داخل الحرم بنحو حديث أنس كما بالقياس على منشئ القتل فيه إذ لم يخص منه لأن كان بمعنى صار بدليل التعليق بالدخول فلو التجأ مباح الدم بردة أو زنا أو قصاص أو قطع لا يقتل ولا يؤذي بضرب بل لا يطعم ولا يسقي ليخرج ولا على الأطراف لأنها كالأموال إذ يجري فيها الإباحة دون النفس والضمير في كان لنفسه دون ماله وطرفه وقتل ابن خطل حين أحلت مكة للنبي عليه السلام كما ورد به الأثر ولئن ثبت زيادة ولا فارا بدم فمعناه لا تسقط عقوبته وتقييده بالأمن من الذنوب أولى منه العمل بالعموم ما أمكن وضمير من دخله أما للبيت فإذا حصل الأمن بدخوله حصل بدخول حرمه لعدم القائل بالفصل هذا إن لم يصر آمنا بدخوله كما عند بعض الشافعية بل يخرج لئلا يتلوث ثم يقتل وأن صار آمنا كما عن بعضهم فبطريق إلحاق حرمه به لا تصادفه بالأمن في حرما آمنا والبلد آمنا والإجماع على أمن الصيد وإن لم يلزم كون التبع كالمتبوع كما في القبلية وأما لأنه للحرم وأن لم يذكر لذكر متبوعة لقول المفسرين واستدلالهم بقوله ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وهو في الحرم وكون المراد متعبدة مع أنه ليس قول من يعتد به ينافيه ظاهر كونه بيان الآيات لأن الظاهر أنها ظهور أثر قدمه في الصماء وغوصه إلى الكعب وبقاؤه إلى الآن.

ولا الإهاب فيطهر جلد الميتة به خلافا لمالك مطلقاً والشافعي في جلد غير مأكول

اللحم بقوله «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب»[١]، أما لأن الأول نص في الطهارة وهذا يحتمل عدم الانتفاع ببيعه وأكله يؤيده حديث ميمونة أنما حرم من الميتة أكلها بعدما قال عليه السلام هلا انتفعتم بإهابها فقيل أنها ميته، فليس نصا في النجاسة بعد الدباغ أو تعارض مع حديث ميمونة فعلمنا بحديثنا وأما لأن الإهاب اسم لغير المدبوغ، قاله الأصمعي والمدبوغ إذ تم فلا تعارض لعدم إيجاد المحل، نقضان وجوابان:

١- خص عن قوله عليه السلام «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» [٢] مثل أم أخته بالرأي قلنا المراد ما سبب حرمته النسب بخصوصه وليس تحريم أم الأخت مثلا له بل لكونها أمة موطوءة أبيه ولذا يحرم موطوئته ولو لم يكن منها أخت.

٢- خص عن قوله كل طلاق واقع، إلا طلاق الصبي والمجنون طلاق النائم بالرأي.

قلنا بل أما برواية زيادة النائم أو بدلالته إذ يفهم كل عارف باللغة أن منع طلاقهما لعدم تميزهما فكذا من تمثل بحالهما من النائم وكذا زائل العقل بشرب الدواء المباح أو الصداع أما بالسكر عن المحرم فلا زجرا له، لنا أولا مبادرة الذهن إلى العموم في نحو قول المولي عبيدي أحرار ولا تضرب أحدا وغيره من العمومات.

وثانيا: احتجاج أهل اللسان بالعمومات كالسارق والزانية واحتجاج عمر عند قتال أبي بكر مانعي الزكاة بقوله «**أمرت أن أقاتل الناس**»[٣] الحديث عليه لمنعه فقرره أبو بكر رضي الله عنه واحتج عليه بقوله «**إلا بحقه**» فإن الزكاة من حقه وابن مسعود على علّي رضي الله عنه في أن الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لأبعد الأجلين بأن القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الأولى وإن كان من وجه وعلّي رضي الله عنه عمل بالاحتياط لعدم عمله بالتاريخ وعلّي رضي الله عنه على عثمان رضي الله عنه في تحريم الأختين وطئا بملك اليمين بقوله أحلهما أو ما ملكت إيمانهم وحرمهما وأن تجمعوا بين الأختين لأن معناه حرم الجمع محلي باللام فتناوله نكاحا ووطئا وإلا وجه أن معناه لا تفعلوا جمعا والمحرم مغلب وعثمان رضي الله عنه رجح المحلل باعتبار الأصل

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٩٣/٤) ح(١٢٧١)، والترمذي (٢٢٢/٤) ح(١٧٢٩)، والبيهقي في الكبرى (١٤/١) ح(٤٢)، وأبو داود (٦٧/٤) ح(٤١٢٧)، والنسائي في الكبرى (٨٥/٣) ح(٤٥٧٥)، والإمام أحمد في مسنده (٣١٠/٤).

(٢) أخرجه البخاري (٩٣٥/٢) ح(٢٥٠٢).

(٣) أخرجه البخاري (١٧/١) ح(٢٥)، ومسلم (٥١/١) ح(٢٠).

وأبي بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام «**الأئمة من قريش**»[1]، «**ونحن معاشر الأنبياء لا نورث**»[2] قيل فهم العموم فيها من ترتب الحكم على ما يصلح عليه أو من ذكره لتمهيد قاعدة شرعية أو من قوله عليه السلام «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**» أو من تنقيح المناط وهو إلغاء الخصوصية.

قلنا هذه الجهات لا تفرق بين الألفاظ التي ادعي فيها العموم وبين غيرها ومن عادتهم عند التمسك بغيرها التصريح بهذه الجهات فحين لم يتعرضوا الشيء منها في نحو هذه الاستدلالات أصلا مع التصريح بالعموم مطلقا علم عادة ظهورها في العموم.

وثالثا: إن هذا شاع بينهما ولم ينكر فكان إجماعا ويقتضي عادة القطع بتحقق الإجماع أو يكفي الظن والحق لأن تجوز القرائن لا يمنع الظهور وإلا لم يظهر للفظ مفهوم ظاهر إذ مستند النقل تتبع الاستعمال لا نص الواضع.

ورابعا: فهم العموم في وقايع لا تحصتي لمن تتيعها حتى كذب عثمان رضي الله عنه قوله، وكل نعيم لا محالة زائل بدوام نعيم الجنة وفهم التوحيد من لا إله إلا الله عند الكل واعترض ابن الزبعرى جاهلا بلسان قومه على قوله تعالى ﴿**إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ**﴾ [الأنبياء: ٩٨]، بقوله أليس قد عبدت الملائكة والمسيح ورد قول اليهود ما أنزل الله من شيء بقوله تعالى: ﴿**قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي**﴾[الأنعام: ٩١]، الآية والإيجاب الجزئي لا يناقض إلا السلب الكلي.

وخامسا: أن العموم معنى مقصود تفهيمه على التعين عرفاً وشرعاً كما يقول من يريد عتق كافة عبيده عبيدي أحرار وطلاق جملة نسوانه كل امرأة لي طالق غيبا كان الفاهم أو ذكيا فلابد من لفظ يوضع له والتعبير بالمجاز أو المشترك لا يفي بذلك مع أن الأصل عدمه.

ثم قال الشافعي لكن إرادة الخصوص محتملة في كل عام إلا لدليل، على عدمها كما في قوله تعالى: ﴿**أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ [البقرة: ٢٣١]، و﴿**لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ**

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه (٨٥/٤) ح(٦٩٦٢)، الضياء في المختارة (٧٢/٢) ح(٤٤٩)، والبيهقي في الكبرى (١٤٣/٨)، النسائي في الكبرى (٤٦٧/٣) ح(٥٩٤٢)، والطبراني في الأوسط (٢٦١٤) ح(٣٥٢١)، الإمام أحمد في مسنده (١٢٩/٣) ح(١٢٣٢٩)، والروياني في مسنده (٢٥/٢) ح(٧٦٤)، والطبراني في الصغير (٢٦٠/١) ح(٤٢٥)، والطيالسي في مسنده (٢٨٤/١) ح(٢١٣٣)، وأبو يعلى في مسنده (٣٢١/٦) ح(٣٦٤٤)، الطبراني في الكبير (٢٥٢/١) ح(٧٢٥).

(٢) أخرجه البخاري (١١٢٦/٣) ح(٢٩٢٦)، ومسلم (١٣٧٩/٣) ح(١٧٥٨).

وَالأَرْضِ﴾ [النساء: ١٧٠]، ومع الاحتمال لا يثبت اليقين فصار دليلا ظنيا كخبر الواحد والقياس وهذا احتمال زائد على ما في الخاص من احتمال المجاز والنسخ ولذا افترقا لا سيما إذا لم يكن العام المخصص مجازا فلم يخرج بذلك عن حقيقته واحتمال النسخ بعدم الوقوف على الناسخ بعد التفحص.

قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يقدح في القطع المراد ههنا فلم يدل القرينة على خلاف الموضوع له كان ذلك لازماً قطعاً عادياً وإلا لارتفع الأمان عن اللغة والشرع وكلفنا درك الغيب وإرادة الخاص بخصوصه من العام أما بطريق المجاز أو خلاف الظاهر فزيادة هذا الاحتمال أما من كثرة احتمال المجازات ومثلها وهي مع القلة سيان عند عدم القرينة على أنا لا نعلم أن كل إخراج لبعض المحتملات يورث شبهة فإن التخصيص بالعقل والإخراج المتراخي نسخا لا يورثانها كما سيجيء والموصول قليل ما هو، للقائلين بأنها حقيقة في الخصوص أولا أنه متيقن لأنه مراد أو داخل فيه فيكون أحوط.

قلنا: اللغة تثبت بالنقل لا الترجيح العقلي من أنه معارض بأن العموم أحوط في كثير من الواجب وقليل من المباح.

وثانيا: أن قولهم المشتهر حتى صار مثلا ما من عام إلا وقد خص عنه البعض غالبي مبـــالغة كنفسه لا كلي لما مر من نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فيكون في الأغلب حقيقة في الأغلب أنما يكون ظاهرا إذا لم يدل دليل على أنه للأقل وقد مر دلائله للقائلين بالاشتراك إطلاقه فيهما مشتهرا والأصل الحقيقة.

قلنا المجاز أولى منه فيحمل عليه وإلا فلا مجاز مشتهرا للواقفية مطلقا أنه مجمل فيما يصلح له كالجمع في إعداده ولذا يؤكد بما يفيد الاستغراق وقد يذكر ويراد الواحد نحو ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، أي نعيم ابن مسعود قلنا بمجرد الاحتمال لا يقتضي الإجمال والتأكيد ليصير محكما كما في الخاص للواقف في الأخبار فقط انعقاد الإجماع على عموم التكليف وهو بالأمر والنهي ولا دليل عليه في غيرهما.

قلنا معارض بالأخبار العامة من عمومات العقيدة والعمل والوعد والوعيد فجميع المكلفين مكلفون بمعرفتها (تحصيل) فالعام والخاص إذا تعارضنا أن علم التاريخ نضار الخاص المتأخر مع الوصل مخصصا ومع الفصل ناسخا في مقدار ما تناوله اتفاقا والعام المتأخر ناسخا وجهول التاريخ يحمل على المقارنة وترتب حكم المعارضة في متناولهما عندنا وعند الشافعي رضي الله عنه يخصصه الخاص تقدم أو تأخر أو جهل لقطعيته دونه والعرف يكذبه كمن قال لعبده اضرب زيدا ثم قال لا تضرب أحدا.

البحث الثاني

فيما بعده وفيه مسائل:

الأولى: في تعريف التخصيص هو لغة: تمييز بعض الجملة بحكم واصطلاحا قصر العام على بعض جزيئاته مطلقا عند الشافعية وبدليل مستقل متصل عندنا لأنه إن كان بغير مستقل أي بكلام يتعلق بصدره وهو خمسة: الاستثناء والشرط والصفة والغاية والبدل فليس تخصيصا بل بيان تغيير أو تفسير أو تقرير لأن الحكم لا يتم إلا بآخر الكلام وما لم يتم لا يحكم باستيفاء مقتضياته عموما وخصوصا في حقه إن كان بالمستقبل فإن لم يتصل فهو نسخ وبيان تبديل لأن حكمه قد تقرر والرفع بعد التقرر نسخ قالوا لا قصر ثمة لإدارة المجموع قلنا لا يلزم من انتفاء القصر من حيث الذات وهو أن لا يراد بعض جزيئاته ابتداء انتفاؤه مطلقا لجواز تحققه من حيث الحكم وهو إخراج البعض بعد إرادة الكل فإن جزيئاته بعد النسخ جزيئاته ولا يتناولها الحكم فإن كان النسخ رفعا فكما في الاستثناء وإن كان بيانا لأمد الحكم فكما في الغاية غير أنه مستقل وإن اتصل فهو تخصيص ومخصصه أما العقل نحو ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، خص منه ذاته تعالى ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وأما الحس نحو ﴿مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الذاريات: ٤٢]، الآية خص منه الجبال ومنه ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، بياناً كان أو تبعيضاً إذ لم يعط كل شيء وأما العادة كمن حلف لا يأكل رأسا وأما نقصان بعض الأفراد كالمكاتب في كل مملوك لي حر وإما زيادته كنحو العنب من الفاكهة ولا يتصور أن إلا في المشكك وعلى تعريف الشافعية نقوض نحو على عشرة إلا ثلاثة وضربت زيدا رأسه وأكرم الرجال إلا الجهال والعالم واحد فإن التخصيص فيها على الأجزاء.

وأجيب بأن لا تخصيص في الأولين إذ لا عام وكذا في الثالث لأن الجمع معهود أو مجاز عن الجنس فالمراد جزيئات المفرد على أن في جوازه ترددا كما سيجيء وعرفه أبو الحسين بإخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه وفيه شبه:

١ - أنه يتناول النسخ إلا أن يريد تخصيصا يطلق على ما يتناوله.

٢ - أن الإخراج وتناول الخطاب متنافيان المخرج غير متناول فكيف يجتمعان وفي الجواب عنه بأن المراد ما تناوله على تقدير عدم المخصص كقولهم عام مخصص أي لولا تخصيصه تعريف الشيء بنفسه والإضمار في الحدود ولا نعلم أن المخصص ليس بعام حيث جاز التمسك بعمومه في الأصح ووجه بأن المراد ما يتناوله في الجملة لا إضمار القيد وهو فاسد لأن المراد بالخطاب هو المشخص وإلا لفسد من وجوه شتى

وللمخصص أثر في تعينه فلا يتناول المخرج أصلا فجوابه الصحيح أمن المراد التناول وضعا والإخراج إرادة، أما ذاتا وحكما وهو المعنى بالعام المخصص ولو كان الباقي واحدا وذلك لجريان العرف على أن يراد بالدلالة في تفسير الألفاظ الوضعية وهي المرادة لتناول.

٣- انتفاضة بالنقوض المذكورة إلا إذا أريد تناول الجزئيات وفيه الإضمار وعرفه الآمدي بأنه تعريف أن العموم للخصوص وفيه تعريف بما يساويه إلا أن يريد بما في الحد اللغوي فلا دور فإن كون التأثير عين الأثر في الخارج والمعتبر في التعريف المفهوم العقلي.

(تنبيه) قيل قد يطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض المسمى كما قد يطلق العام على ما يتناول الأجزاء وأن لم يكن عاما لعدم دلالته باعتبار أمر مشترك بين المتناولات كالعدد والمسلمين عهدا والعبد في على عشرة إلا ثلاثة وجاءني مسلمون فأكرمت المسلمين إلا زيدا واشتريت العبد إلا ثمة فيباينان الأولين مفهوما ويعمانهما من وجه وجودا وربما يحمل على بعض المسميات فيحكم بعمومهما مطلقا وفي إطلاق المسميات على الأجزاء بعد ولو قيل أريد بالكل في هذه الأمثلة كل واحد من أجزائه لكان العام وتخصيصه بالمعنيين الأولين وفيه ضبطٌ للأقسام وتقليل لانتشار الأحكام واحتراز عن القول بالاشتراك اللفظي الاصطلاحي مع إمكان دفعه بما هو الأسهل محذورا هو الإضمار.

(تتمة) قيل: التخصيص بكل من التفسيرين لا يستقيم إلا فيما يؤكد بكل، وهو ذو أجزاء أو جزئيات يصح افتراقها حسا أو حكما ونقض بالنكرة في سياق النفي وأجيب بأن المراد بالتأكيد أعم من الاصطلاحي والملحق به من نحو كل رجل ولم يدفع النقض بالفعل المنفى إلا بتأويل بعيد ينخرم فيه الضيفة.

الثانية: في جوازه في جميع العمومات وقيل يمتنع مطلقا وقال شذوذ لا يؤبه به يمتنع في الخير لنا عدم لزوم المحال لا لذاته ولا لغيره، ووقوعه كما في الأمر والنهي كما أمر في آيتي: ﴿وَأُوتِيَتْ﴾ [النمل: ٢٣]، ﴿مَا تَذَرُ﴾ [الذاريات: ٤٢]، ولهم أنه كذب في الخبر إذ ينفى، فيصدق، وبداء في الإنشاء وللمفصل القياس على النسخ.

قلنا قيام الدلالة على التخصيص دافع للكذب والبداء وبين التخصيص والنسخ فروق ستعلم.

الثالثة: في أنه في الباقي يعد التخصيص حقيقة أم مجاز والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبني على اشتراط الاستيعاب أيضاً على أنه حقيقة وهو المختار عندنا أما في

غير المستقل والمستقل المتراخي فمطلقا إذ لا تخصيص فيهما وإما في المقارن فمن حيث التناول ولذا أوجب العمل وأن كان من حيث قصوره عن سائر الأفراد مجازاً بطريق إطلاق اسم الكل على الجزء لأن كلا من الأفراد جزء للعام من حيث العموم وإن كان جزئيا من حيث ماهيته وهو كمذهب إمام الحرمين لولا شموله غير المستقل والمستقل المتراخي عنده، والحق أن غير المستقل دافع لأن تمام الحكم بقيوده والمستقل المتراخي دافع لتمام الحكم قبله لاستقلاله وتقرر تماميته للفصل والمستقل المتصل أعني التخصيص له شبههما، وفيه ثمانية مذاهب أخر:

١- للحنابلة حقيقة في الكل مطلقاً.

٢- لأبي الحاجب وغيره مجاز مطلقاً.

٣- لأبي بكر الرازي حقيقة إن لم ينحصر الباقي بل له كثرة يعسر معرفة قدرها والإعجاز.

٤- لأبي الحسين حقيقة إن خصص بغير مستقل مطلقا كالأشياء الخمسة ومجاز بمستقل من سمع أو حس أو عقل هو الذي نقله البعض والحق أن المخصص بغير المستقل ليس حقيقة ولا مجازا عنده قاله في المعتمد.

٥- للقاضي حقيقة إن خص بشرط أو استثناء لا غيرهما.

٦- لعبد الجبار حقيقة إن خص بشرط أو صفة لا استثناء وغيره.

٧- أن خص بلفظي متصل أو منفصل.

٨- للإمام حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه لنافي أنه حقيقة في التناول أو لا لو لم يكن حقيقة لما صح الاحتجاج بعمومه غذ لم يبق عاما ولا ظاهرا في العموم، وقد احتج الصحابة وغيرهم كما سيجيء.

وثانيا **التخصيص**: لا يغير التناول للباقي على ما كان عليه وقد كان حقيقة بل الطارى عدم تناول الغير، قيل التناول وحده غير التناول مع الغير والموضوع له هو الثاني.

قلنا إن أريد أنه الموضوع له من حيث مفهوم العام فممنوع، وإلا كان كلا مجموعيا لا إفراديا وكأن متناولته أجزاءه لا جزئياته وليس ذلك محل النزاع وأن أريد من حيث عمومة فسلم لكنه يقتضي مجازيته من حيث الاقتصار لا من حيث التناول وقيل تحقيقه أن من صيغ العموم ما وضع لنفس الشمول ككل وما وضع للماهية مع الشمول كأسماء الشرط والاستفهام وما وضع للماهية التي يعرضها الشمول كاسم الجنس والجمع المعرفين تعريف الجنس، على ثلاثة تعريفات:

فالأول: كالكلي المنطقي.

والثاني: كالعقلي.

والثالث: كالطبيعي.

وهذا الدليل منزل في الثالث والغرض إبطال المجازية في الكل والاعتراض ناظر إلى الأولين دون الثالث لأن تعريف الجنس للإشارة إلى الماهية من حيث هي ففي كل من جزئياتها حقيقة كما قبل التعريف والعموم من المقام كالخطابة وأنما أفاد التعريف الإشارة إلى الجنسية ليضح إطلاقها على القليل والكثير حقيقة.

وفيه بحث:

فأولا: لأن المقام آية كون اللام للعموم وإلا لما أسنده أهل العربية إلى اللام فالتخصيص يعتبر في مفهوم اللام.

وثانيًا: لأن الجنسية إن أريد بها غير العموم والإشارة إلى المفهوم فلا قائل بأن اللام فيما لا عهد لها وإن أريد بها العموم فالجنسية غير كافية في العموم لا سيما عند مشترطي الاستغراق وإلا لكان مثل ماء وزيت منكراً عاما ولا قائل به وتناول الجمع المحلي بلام الاستغراق المفرد لكون استغراق الجمع مجازا عن استغراق المفرد كما سيجيء.

وثالثا: لأن العموم بعدما حصل ولو من المقام، فالتخصيص قادح فيه ومغير لموضوعه غايته أن لا يعتبر التجوز في المنطوق من الكلام بل في المقدر المفهوم من المقام.

ورابعًا: أن عند نفس العام من حيث هو حقيقة، ومن حيث عمومة مجازا ليس أمرا يختص بفهم العموم من الوضع الشخصي أو النوعي، أو الوضع المستقل أو الضمني إذ لا حجر في الاعتبار وسببه اعتبار الواضع ملاحظ تصدق المفهوم الكلي على الأفراد ففيه اعتبار كلية المفهوم وهو الأصل واعتبار تعدد الأفراد وهو التبع على أنه لو ورد فأنما يرد على الإمام أما علينا، حيث قلنا لا مخصص إلا المستقل المقارن فلا إذ لاستقلاله جعلنا العام حقيقة كالمنسوخ ولمقارنته جعلناه كلا مطلقا على البعض كالمستثنى منه فعبر عنهما بجهتي التناول والاقتصار لله در الحنفية في الفرق بين المستقل المقارن وغيره، وثالثا لا يتوقف سبقه إلى الفهم على القرينة إذ الموقوف عليها عدم إرادة المخرج وذلك إمارة الحقيقة.

وفي أنه مجاز من حيث الاقتصار تغير الشمول الذي وضع له صيغ العموم منطوقة أو مفهومة، لابن الحاجب لو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركا ولكان كل مجاز حقيقة لأن

ظهوره في الباقي بالنظر إلى القرينة وكل مجاز كذلك، قلنا: لا نعلم الملازمة إما لأن إرادة الاستغراق باقية والمخصص بمنزلة بدل البعض وإرادة الباقي من مجموعهما كما في الاستثناء كأنه يقول لا تقتلوا من جميع المشركين أهل الذمة فلا يلزم الاشتراك وأما لأن الاشتراك أو المجاز أنما يلزم لو لم يكن إطلاقه على الباقي بالوضع الأول وهو ممنوع أما شخصيا فظاهر وأما نوعيا فلان الباقي ليس جزءاً ولا جزئيا معتبراً خصوصه من حيث تناول مفهوم العام وأما من حيث عمومة فسلم وملتزم ومنه يعلم عدم لزوم كون كل مجاز حقيقة بالنظر إلى مفهوم اللفظ وإن وجد الوضع النوعي العلاقي، للرازى أن معنى العموم فيما لم ينحصر قلنا لا نعلم إذ المعتبر فيه عدم التعرض للانحصار لا التعرض لعدمه وذلك صادق ولو كان الباقي واحداً وهذا جار في الصيغ منشؤه توهم أن النزاع في لفظ العام كما توهم لأبي الحسين لو كان المقيد بما لا يستقل مجازاً لكان الدال المركب مع شيء الموضوع بمعنى آخر مجازاً فيه كمسلمين والمسلم ولفظ الاستثناء في نصوص الأعداد فإن مجموع المستثنى والمستثنى منه والأداة موضوع لمعناه عندهم بيان اللزوم أن كلا صار يقيده الذي كالجزء لمعنى آخر بخلاف المستقل وحين صار العام مع المخصص شيئاً واحداً عنده لم يكن العام بانفراده حقيقة ولا مجازا قلنا لا نعلم اللزوم فإن الدال في هذه الأمثلة مجموع المركب وليس فيها مقيد وقيد ولا ريب أن الاستثناء أيضاً كذلك إذا كان مجموع الثلاثة موضوعا لمعناه وليس العام المخصص مثلها، للقاضي -رحمه الله- مثله إلا أن التخصيص في الصفة ليس بها لجواز شمولها لأفراد الموصوف نحو الجسم الحادث والصانع القديم بل من قرينة خارجية عقلية أو حسية أو لفظية ليست جزءاً من الدال وهذا شأن المجاز والغاية والبدل كالصفة قد يشملان المغيا والمبدل.

ولعبد الجبار مثل ما اتفقا عليه لكنه يفرق بين الشرط والاستثناء بأن الاستثناء يخرج من آحاد العموم والغاية في معناه فمعنى أكرم القوم إلا أن خرجوا أكرمهم في جميع الأوقات غلا وقت خروجهم، أما الشرط فيخرج من الحالات والوصف مع الموصوف كشيء واحد لأن الاستثناء عنده ليس بتخصيص لبقاء المستثنى منه على عمومه كما توهم لتصريحه في عمد الأدلة بأنه تخصيص ولأنه إذا لم يكن تخصيصا كان المستثنى منه حقيقة عنده مع أنه مجاز، قلنا: إخراج الحالات يستلزم إخراج الآحاد كما في الأوقات على أنه قد يجيء لصريح إخراج الآحاد نحو أكرم بني تميم إن كانوا من بني سعد وتمسك القائل بأن المخصص باللفظية حقيقة بمثل ما قالوا ضعيف إذ لا يعم المنفصل لعدم كونه كالجزء.

للإمام في أنه مجاز في الاقتصار كما ذكر وحقيقة في التناول ما لنا وزاد أن العام كتعداد إفراده بألفاظها الخاصة لقول أهل العربية إن وضعه للاختصار عنه فيكون المخصص كتعداد بعضها، قلنا: لا كونه كذلك في كل حكم وغرضهم بيان حكمة وضعه إذ المعدد استعمل كل منه في واحد نصا ولا تتغير ذلك بطرح البعض.

وفيه بحث لأن ما تقرر عندهم من أن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع تشبيه من الطرف الآخر والتشابه بين الشيئين يقتضي المساواة والظاهر من مطلقها المساواة في أداء المقصود وذلك هو الباقي فيما نحن فيه ولا تغير في أدائه بطرح البعض إلا من حيث الاقتصار.

الرابعة: في أن العام المخصص حجة ظنية فيما بقي كغير المخصص عند الشافعي سواء كان المخصوص معلوما كالمستأمن من المشركين أو مجهولا كأن يقال هذا العام مخصوص وكالربا من البيع إذا لم ينحصر في الأشياء الستة اتفاقا وكسارق ما دون ثمن المجن من آية السرقة، ولذا اختلف فيه وكمواضع الشبهة من نصوص الحدود، وقد اختلف في الشبه المعتبرة وهو المذهب عندنا ولذا استدل أبو حنيفة -رحمه الله- على فساد البيع بالشرط بنهيه عليه السلام عن بيع وشرط، وقد خص منه شرط الخيار وعلى الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام: «الجار أحق بصقبه»، وقد خص منه وجود الشريك ومحمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض[(١)] وقد خص منه بيع المهر والميراث وبذل الصلح قبله وخصصه أبو حنيفة -رحمه الله- بالقياس وفيه سبعة مذاهب أخر:

١- للكرخي وأبي ثور ليس حجة مطلقا.

٢- ليس حجة إن كان المخصوص مجهولا وإلا فكما قبل التخصيص.

٣- كما قبله مطلقا؛ لأن المجهول يسقط نفسه.

٤- للبلخي حجة إن خص بمعلوم متصل وإلا فلا.

٥- لأبي عبد الله البصري أن أنباء لفظ العام قبله عن الباقي بعده بأن كان الباقي في غير مقيد إنباء المشرك عن الحربي بخلاف السارق عن سارق النصاب عن الحرز فجمعه وإلا فلا.

٦- لعبد الجبار إن لم يحتج قبله إلى بيان بأن كان ظاهرا كالمشرك في الذمي لا مجملا

---

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (٣١٢/٥) ح(١٠٤٦١)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٣٨/٤)، الطبراني في الأوسط (١٥٤/٢) ح(١٥٥٤).

كالصلاة في الحائض ولذلك بينه بقوله عليه السلام: «صلوا» الحديث فحجة وإلا فلا.

٧- حجة في أقل الجمع من اثنين أو ثلاثة على الرأيين وهذه الأربعة كالباقي متفقة في أن جهالة المخصوص قادحة في الحجية.

لـــنا في حجيته أولا احتجاج الصحابة وغيرهم به حتى شاع ولم ينكر فكان إجماعا احتجاج فاطمة رضي الله عنها في ميراثها من أبيها على أبي بكر بعموم آية الميراث وقد خص مد صور الموانع فقرره وعدل إلى قوله عليه السلام «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» واحتجاجهم في الربا ولاحدود وغيرها مما مر.

وثانيا: أنه كان متناولاً للباقي والأصل بقاء تناوله وهذان ينتهضان على الكل.

وثالثا: على غير البصري وعبد الجبار أنه إذا قال أكرم بني تميم وأما بني سعد منهم فلا تكرم فترك إكرام غيرهم عد عاصيا فدل على ظهوره فيه، أما الاستدلال بأنه لو كانت إفادته للباقي موقوفة على إفادته للآخر لزم أما الدور أو التحكم فوقوع بأنه دور معية كما بين أبوة زيد وبنوة ابنه وقيام اللبنتين المتساندتين وليس ذا بمحال وفي ظنيته الإجماع على جواز تخصيصه بالقياس والآحاد والتخصيص بطريق المعارضة فهو أدنى من الآحاد وسره كونه غير محمول على ظاهره الذي كان وسببه أن جهالة المخصوص أو احتمال تعليله إلا عند الجبائي قدح فيه وتحقيقه كما مر أنه يشبه الاستثناء بحكمه من حيث بيانه عدم الدخول تحت الجملة أي من حيث أنه دافع لا رافع لاتصاله والناسخ بصيغته من حيث استقلالها المقتضي لكونه رافعاً لا دافعاً فلابد من العمل بالشبهين في المخصص المعلوم والمجهول.

فالمجهول يوجب جهالة العام كهى في المستثنى أو سقوط نفسه كهى في الناسخ فلا يسقط العام الثابت بالشك ويدخله الشبهة الأول والمعلوم يوجب قطعية العام كهو في المستثنى الغير المحتمل للتعليل لكونه عدما أو جهالة فيما بقى لاحتمال تعليله من حيث استقلاله الناسخ فلا يسقط حجيته بالشك لكن يدخله شبهه للأمر الثاني وليس المراد تشبيهه بالناسخ في احتمال التعليل فإنه لا يحتمل التعليل لإخراج شيء من الأفراد الباقية بالقياس لأن الناسخ رافع فلو علل لكانت علته أيضاً رافعة ولن يصح رفع حكم النص بالقياس بخلاف التخصيص فإنه دافع والدفع بيان أنه لم يثبت والقياس يصلح له وهذا معنى أن النسخ بطريق المعارضة لا التخصيص وعن ذا لزم فرق آخر أن العام فيما بقى من التخصيص ظني ومن النسخ قطعي واندفع الطعن في تعليل دليل الخصوص بأنه يشبه الناسخ أو الاستثناء وكلاهما لا يعلل إذ المخصص ليس رافعا ولا عدما.

نظائر الثلاثة من الفروع

للاستثناء بيع الحر والعبد أو الحي والميت أو الخل والخمر أو الذكية والميتة ونحوها بثمن فإنه كبيع عبدين بألف إلا هذا بحصته منه حيث لم يدخل الحر في البيع سببه وحكمه ابتداء وبقاء ففسد لأمرين:

١- كون البيع بالحصة ابتداء كبيع عبد بحصته من ألف موزع عليه وعلى آخر وذلك لا يجوز بخلافه بقاء كما في نظير النسخ.

٢- الشرط المخالف لمقتضى العقد وهو صيرورة ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كبيع الحر والعبد صفقة بثمنين فاسد عنده خلافا لهما وللنسخ بيع عبدين وبألف وموت أحدهما قبل التسليم حيث دخل البيت تحت البيع ثم ارتفع فلم يفسد بيع الآخر؛ لأن كونه بيعا بالحصة بقائي والجهالة الطارية لا تفسد وكذا لو كان أحدهما مدبراً أو مكاتباً أو أم ولد فإن الدخول في العقد باعتبار الرق والتقوم الموجودين فيهم.

ولذا جاز بيعهم من أنفسهم ونفذ القضاء ببيع المدبر مطلقا وأم الولد إلا عند محمد - رحمه الله- وجاز بيع المكاتب من غيره أيضاً برضاه في أصح الروايتين فامتناع الحكم بقائي لاستحقاقهم أنفسهم كاستحقاق الغير وللتخصيص بيع عبدين بثمن مع الخيار في أحدهما فإنه لكون الخيار مؤثرا في الحكم دون السبب تيسيراً لأمر الخطر يشبه النسخ من حيث دخوله في السبب وتصح الصور الأربع من هذه الجهة لأن البيع بالحصة بقائي ويشبه الاستثناء من حيث دخوله في الحكم ولا يصح شيء منها من تلك الجهة لكون غير المبيع شرطا لقبوله فيما علم محل الخيار وثمنه وله وللجهالة في الثلاثة الباقية ولابد من العمل بالشبهين فصح إن علما بشبه النسخ لعدم إفضائه إلى المنازعة ولم يعتبر اشتراط الفاسد بخلاف بيع الحر والعبد في صفقة بثمنين عنده؛ لأنه مبيع يشبه النسخ وهو اعتبار السبب وفسد إن جهل أحدهما أو كلاهما يشبه الاستثناء لإفضائه إليها.

للكرخي أن دليل الخصوص مجهولاً يوجب الجهالة كالاستثناء ومعلوما يحتمل التعليل لاستقلاله فلا يدرى قدر الباقي بخلاف الاستثناء وفيه ترك لأحد الشبهين في كل من الشقين وإبطال لليقين بالشك فيهما ولا أن التعليل يوجب الجهالة إذ ما وجد فيه العلة يخص وما لا فلا وللثاني أنه كالاستثناء، وللثالث أنه كالنسخ في كل منهما ترك لأحد الشبهين على التكافؤ ولا يخفى وجوه الأقوال الأخر وأجوبتها مما مر، نعم لمنكري حجيته وجه كلي هو أن ليس بعد الحقيقة دليل على تعين أحد المجازات والمجمل ليس حجة بدون البيان ولمعين أقل الجمع أنه المتيقن.

قلنا: لعدم التعين الشك في الباقي لما مر من أدلة الظهور.

المقام الثاني في ألفاظ العموم

وفيه مباحث:

الأول: في تقسيمها هي قسمان عام بصيغة ومعناه وهو مجموع اللفظ متناول المعنى تناول دلالة لا احتمال أو مستغرقه كان له واحد من لفظ كالرجال أو لا كالنساء وعام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومتناول المعنى أو مستغرقه، إما للمجموع من حيث هو بمنزلة الجمع كالرهط والقوم والجن الإنس والجميع أو لكل واحد على الشمول أو على البدل فقوله الرهط الذي يدخل الحصن كالرجال يوجب للجميع نفلا واحدا لا لواحد المنفرد ومن دخل لكل داخل منفرد ومجتمع ومن دخل أولا لكل منفرد سابق لا للآخرين ولا وجود للعام بصيغته فقط إذ لا عموم حين إذ.

الثاني: أن الأولين أعني الجمع وما في معناه اسم للثلاثة فصاعدا للاعتبار الاجتماع أو الاستغراق ولا يطلق على ما دونهما إلا مجازا لأن أقل الجمع ثلاثة فلو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بامرأتين وعند البعض يصح لاثنين حقيقة وقال الإمام يصح لاثنين وواحد بأن أراد مجازا فذلك وإلا ففاسد النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا وأضربوا لا لفظ (ج م ع) ولا في نحو نحن فعلنا ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، لنا: في أنه ليس حقيقة فيما دون الثلاثة أو لا مبادرة الذهن عند سماعها إلى الزائد على الاثنين.

وثانيا: إجماع أهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والثلاثة والجمع وفي أنه يصح مجازا إطلاقه على الاثنين في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ [النساء: ١١]، وعلى الواحد في قوله تعالى ﴿قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وفيه بحث سيجيء، وفيهما قول ابن عباس لعثمان رضي الله عنهما ليس الإخوان إخوة في لسان قومك فقال: لا انقض أمرا قبلي وتوارثه الناس فقرره وعدل إلى الإجماع على خلاف الظاهر، أما أن للاثنين حكم الجمع في الإرث استحقاقا وحجبا والوصية إجماعا في الكل واستدلالا بالآية في استحقاق الإرث وإلحاقا للآخرين به فليس من إطلاق اللفظ في شيء.

لمدعي الحقيقة في الاثنين أو فيه وفي واحد:

أولا: الإخوة والناس والأصل الحقيقة.

وثانيا: مستمعون في ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء:١٥]، والمراد موسى وهارون.

وثالثا: قوله عليه السلام: «**الاثنان فما فوقهما جماعة**» فيطلق ما وضع للجماعة عليهما ولا ينافيه أن ليس النزاع في (ج م ع) كما توهم.

ورابعا: أن في المثنى اجتماعا قلنا الأدلة السالفة اقتضت ارتكاب الحمل على الجماعة الشرعية المعتبرة في سنة تقدم الإمام أو حصول فضيلتها وتكمل بالإمام في غير الجمعة وبثلاثة سواء فيها والفرق أن كلا من الإمام والجماعة شرط في أدائها فلم يعتبر مع الآخر بخلاف سائر الصلوات لا على اللغوية التي فيها النزاع؛ لأنه عليه السلام بعث لتعليم الشرع أو على اجتماع الرفقة بعد قوة الإسلام كما في قوله عليه السلام: «**الواحد شيطان والاثنان شيطانان والجماعة ركب**»[1] وسره تحقق الاتفاق في اجتماع الثلاثة لاندفاع تعارض الفردين بالثالث، ولذا جعل الثلاثة في الشرع حدا في إبلاء الأعذار كما في الأسئلة الثلاثة لموسى علية السلام ومدة السفر ومسح المسافر وخيار الشر وغيرها وتسمية الدال على ما فوق الاثنين جمعا للاجتماع لا يقتضي تسمية كل ما فيه اجتماع به كالقارورة.

لنا: في المجازية أيضاً قول ابن عباس رضي الله عنه ليس الأخوان إخوة وأنه لا يجوز رجلان عالمون ورجال عالمان.

قلنا: الأول معارض بقول زيد الأخوان إخوة فالتحقيق نفي الحقيقة واثبات المجاز.

والثاني: ممنوع لزومه إذْ ربما أوجبوا مراعاة صورة اللفظ والمعنى به أن يكون في كلا الصفة والموصوف أشعار بالاثنينية، أو ما فوقها فلا يعد فيه بناء على جواز زيد وبكر وعمر والعالمون كما توهم، ويؤيده ما يقرر أن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع أو ممنوع بطلان لازمه أن لم يجب تلك المراعاة.

الثالث: أن الأولين إذا دخلهما لام الجنس وإضافته يطلق على الواحد مجازاً حيث يحنث في لا يتزوج النساء ولا يكلم بني آدم بالواحد ولو أوصي بشيء لزيد وللفقراء نصف إذا لم يرد العهد أو الاستغراق المجموعي كالمفرد العرف بلام الجنس فيقع على الأدنى ويحتمل الكل مع النية وحينئذ يعم عموم المفرد كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤]، ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، ويخص خصوصه وهذا لا ينافي ما قال أهل العربية أن متناول الجمع الغير المعهود مستغرقا جميع جمل الجنس لا وحدانة ولا مستغرقا جملة واحدة إذ أفراد الجمع الجمل وإذ فيه رعاية صيغة الجمع ومعناه فإن وضعها للحقيقة المتعددة لا لمطلق الحقيقة وفرعوا عليه أن استغراق المفرد أشمل في الإيجاب والسلب فالكتاب والملك أعم من الكتب والملائكة وأنه في المقام

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه (٢/١١٢) ح(٢٤٩٦)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٦/٥٣٦) ح(٣٣٦٤٣).

الخطابي يحمل على جميع الأفراد بجعل كل فرد درجا في جملة وفي الاستدلالي على الثلاثة وذلك لأن كلامهم بناء على حقيقة فيجوز العدول عنه عند التجوز، ويدل على صحته ووقوعه النص والعرف والدليل، أما النص والعرف فنحو ﴿لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ [الأحزاب: ٥٢]، والخيل والبغال والحمير ونحو فلان يحب النساء ويخالط النساء وقوله لمريده البروزا تتبرجين للرجال وأما الدليل فلأنا لو بقيناه جمعاً لغي تعريف الجنس أصلا للمنافاة بين إرادة الحقيقة من حيث هي وإرادة أفراد المفرد الواجبة في الجمع ولو جعلناه لجنس الفرد مجازا عملنا بالجمعية من وجه لأن إرادة أفراد المفرد محتمله فيه وإن لم يكن واجبه وأعمال الدليلين ولو من وجه أولى من إهمال أحدهما أو لأن الجمعية تقتضي التعدد ورفع الإبهام فبينهما منافاة أما الجنس فهو لمعرف من بين الأجناس الجامع لأفراده كما سيجيء، لا يقال في تبقية الجمع أعمال للحقيقتين معا من كل وجه، لأن جنسية الجمع في تناول الجمل تناول احتمال كما أن عهديته في اختصاصه بجملة واستغراقه في تناولها تناول دلالة، وأيضاً لو تم هذا لم يكن جمع ما عرف بلام الجنس مستعملا في حقيقته وهو باطل لغة لتنصيص أئمتها وشرعا بحمله على الثلاثة في خالعنى على ما في يدي من الدراهم والعشرة في لا أكلمه الأيام والشهور عند أبي حنيفة رضي الله عنه والجمعة والسنة عندهما لأنا نقول وضع الجمع للمتعدد من حيث أنه أفراد جنس المفرد لا من حيث هو إفراد الجمع ولذا لو أريد بمنكره المجموع أو الثلاثة فقط صح ولا من حيث هو متعدد مطلقا بخلاف ألفاظ العدد ولذا صح إرادة الواحد في إن تزوجت النساء لا في ثلاث نسوة أو الثلاث منها، وإذا وجب بحسب وضعه ملاحظة الجنسية في مفهوم مرده والفردية في مفهوم نفسه لم يناسب اعتبار جنسية أخرى في تناول الجمل كيفا وصدقه على جميع الجمل إن علم هو من حيث هي جملة واحدة أما العهد والاستغراق فيلائمان وضعه لأن الملاحظ فيهما الفردية لا الجنسية فالله در علمائنا في تدقيق الأنظار وتحقيق الأسرار وهذا يقتضي أولوية الحمل على المجاز مع لام الجنس لا مطلقا كما يؤيد أشهرية استعماله في الكتاب والسنة وغيرهما ولا يقتضي نفي الحقيقة لجوازيتها فإنها شأن الحقيقة المكثورة واللام في المسائل المذكورة ليست للجنس بل للعهد الخارجي الحقيقي لما تقدمه من قال في مسألة الخلع والتقديري في الأخرين، وذلك أيام الجمعة وشهور السنة عندهما لثلاثة فصاعدا إلى العشرة عنده لأن مميز ما فوقها مفرد وقالت الشافعية قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع أموالهم ولا يكفي أخذ واحدة من جملتها وقوله تعالى: ﴿إنما الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [التوبة: ٦٠]، الآية

يقتضي صرفها إلى ثلاثة من كل نوع ولا يكفي الصرف إلى واحد من الجملة.

أما الأول: فلأن المال من اسم الجنس الذي يطلق على القليل والكثير كالماء والعلم وقد يسمى جنسا ومثله إذا جمع يراد به الأنواع لا الأفراد ولذا، قال في الكشاف في جمع العالمين ليتناول كل جنس ما سي به ومعنى العموم تناول كل واحد من الجزئيات المرادة فعموم مثله تناول كل نوع.

وأما الثاني: فلأن الفقير مما لا يطلق على الكثير كالرجل وجزئيات جمعه الجمل لا آحاد الفقير وحين لم يصح الاستغراق مرادا حمل على الجنس وإرادة جزئي من جزئيات الجنس هو أقل ما يطلق عليه لأن الأصل براءة الذمة وهو ثلاثة من كل صنف كما لو أوصي لهم.

قلنا فيهما بحث من وجوه:

١- أن عموم الجمع استغراق عندهم استغراق مراتب الجموع فإذا أريد بالأموال أنواعه يكون المراد حمل الأنواع التي أقلها ثلاثة فلا يجب الأخذ من كل نوع ولا من جميع الأنواع بل من كلا ثلاثة أنواع مثلا ولا قائل به وهو المراد بأن استغراق كل واحد أي نوعي أمر زائد على عموم الجمع، قيل: لما اشتمل كل نوع على الآحاد وجد استغراق الجمل قلنا لابد من استغراق جمل وفرد الجمع وهو النوع حينئذ والحق أن مرادهم بقصد الأنواع المختلفة قصد أفراد تلك احترزا عن قصد أفراد نوع واحد فالاستغراق إن علم هو لجمل الأفراد وإن كان باعتبار الأنواع لا لجمل الأنواع فضلا عن كل نوع.

٢- أن تناول الجمع المعرف بلام الجنس للجمل حقيقة مكثورة علماً وشرعاً كما مر، فيحمل على جني المفرد لأن بين الجمعية وجنسيتها تنافياً لا على الجميع إذْ من الأموال ما لم تجب فيه الصدقة إجماعا غير أنه مجمل في مقدار الصدقة ومقدار ما فيه الصدقة فبينتها السنة وكذا في المصارف لامتناع الصرف إلى الجميع فيحمل على جنس المفرد فلا يجب أكثر من أقل ما ينطلق عليه الجنس وهو الواحد، ثم الزكاة حق الله تعالى والآية لبيان علة الصرف وهي الفقر وإن اختلف جهاته فعند تحققها يحصل المقصود ولو في صنف واحد لا للاستحقاق بخلاف الوصية.

٣- ما مر أن عموم الجمع استغراق الجميع ولذا فرق بين للرجال عندي درهم ولكل رجل فألزم في الأول واحد وفي الثاني دراهم بعدة الرجال، وكذا بين للرجال الداخلين الحصن ولكل رجل فلئن سلم أنه للاستغراق لا يقتضي الأخذ من كل نوع ولا من كل

فرد فيحتاج إلى تخصيص القليل أو بعض الأنواع بالإجماع.

فروع مرتبة على أصول ممهدة:

فالأصول أن حقيقة اللفظ لغوية كانت كالواحد في لا أشرب الماء، أو عرفيه وشرعية كهو في الجمع المعرف لما مر من أولويته عند عدم العهد والاستغراق أن ثبتت بلا نية فنيتها تصدق ديانة وقضاء، وأن كان حقيقة لا تثبت بلا نية فكذا خلافا لأبي قاسم الصفار فإنها عنده كالمجاز أي إن كان فيه تغليظ يصدق فيهما وإلا فديانة فقط أمانيه ما لا يحتمله ومجازا فلا تصدق أصلا.

والفروع أنه ينحث هذه المسائل عند تعريف الجنس بالواحد بلا نية إذ لا عهد ولا دليل على الاستغراق المجموعي بل على عدمه وهو أن هذا اليمين للمنع والظاهر أن لا يمنع إلا ما يكمن، وتزوج جميع النساء غير ممكن كما في ﴿إنعلما الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [التوبة: ٦٠]، بخلاف ﴿لا تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فإنه عندنا لسلب العموم لا لعموم السلب كما ظنت المعتزلة لامتناعه عندهم إذ لا تمدح به بل بتخصيصه بعد الإمكان بالخواص أو بنفي الإحاطة حملا للإدراك على الرؤية الخاصة فإن نوى الكل يصدق قضاء وديانة ذكره شمس الأئمة ولا قضاء عند أبي القاسم وقيل لا ينعقد عند إرادة الكل لعدم التصور كما في لا شربن الماء في الكوز ولا ماء فيه وهو فاسد لأن البر ههنا عدم التزوج مثلا وهو متصور فينعقد في لا أتزوج وفي أن تزوجت بخلاف لأتزوجن وإن لم أتزوج والمنكر نحو لا يتزوج نساء على الثلاثة عند تعذر الكل لعدم الجنسية فإن نوي الزيادة ينوي فيهما لأنها موجبة وكذا إن نوي الواحدة يصدق فيهما اتفاقا لأنها محتمل فيه تغليظ، إلا عندنا في المجازية أيضاً إذ لا يحتملها عنده كما في ثلاث نسوة ولا يصدق نية المثني أصلا لا في المعرف ولا في المنكر إذ شأن العام أن لا يتعرض للعد المحض بل للذات مع صفة العموم أو الخصوص فلا يحتملانه كما إذا حلف لا يشرب ماء البحر حنث بشرب قطرة وله نية الكل لا نية الرطل منه.

الرابع: أن الجمع المنكر عام يصح التمسك بعمومه عند المتأخرين من مشايخنا المكتفين بالاجتماع وعند المشترطين للاستغراق ليس من صيغ العموم إلا عند الجبائي، لنا أنه مع جواز صدقه على جميع الأفراد ضر به حقيقة بخلاف المفرد المنكر لو حمل على بعض مراتب الجموع لكان تحكما كما قال أئمة العربية في الجمع العرف في المقام الخطابي وكلا منافيه إذ المقصود تحصيل الظن، قيل التحكم في الحمل على عدم الجميع لا في عدم الحمل على الجميع، فإن حكم بعدم صلوحه له جاء التخصيص وإن حكم

بصلوحه له حقيقة كان حمله عليه أولى لاندراج سائر الحقائق التي نسبة الحقيقة إليها على السوية تحته ولا يعارض ذلك بأن أقل ما ينطلق عليه متيقن لأن طلب التيقن في المقام الاستدلالي كالإقرار، وكلامنا في الخطابي مع أن تيقن الأقل يعارضه الاحتياط في الكل بل التحقيق إن وجب حمله على الكل ما لم يصرف صارف لأن كون نسبة مفهوم الجمع إلى جميع أفراده على السوية يقتضي أن يتعلق حكمه بجميع أفراده وليس ذلك إلا بالحمل على فرد يندرج سائر أفراده تحته وليس للمفرد ذلك لفرد إلا في الجنس، وسيجيء مثله فيه ومجرد كون الأصل براءة الذمة لا يعارض الظاهر إجماعا وإلا لم يثبت بالظاهر شيء، أما وقوعه على الثلاثة في نحو أن اشتريت عبيدا فلأن عدم الإمكان صارف عن الكل وبعد الكل لا يتخطى عن القليل بلا دليل والفرق بين جمع القلة والكثرة للنحاة فإن مرمى غرضنا المراد العرفي لا اللغوي يدل عليه مسائل الوصية والإقرار كاعتقوا عبيداً ولفلان دراهم يحمل على ثلاثة مع أنهما جمع كثرة وما يقال من أن جميع الأفراد ليس عاما بالمعنى المتنازع فيه ممنوع لما مر أن المعتبر مسميات معروض العموم وهو مفهوم المفرد لا مسميات نفس العموم ولا المجموع وإلا لم يكن كل إنسان ونحو من ما عاما إذ لا يصدق باعتبار عمومها على فرد واحد قالوا رجال في صلوحه لكل عدد فوق الاثنين كرجل بين الوحدان وإذ لو فسر بالثلاثة صح اتفاقا قلنا قد وضح الفرق والتفسير قرينة العدول عن الظاهر.

الخامس: في صيغ نفس العموم منها تعريفا اللام والإضافة في المفرد والجمع والأصل فيهما عند الأصوليين العهد إما خارجيا حقيقيا نحو جاءني رجل إن كلمت الرجل أو تقديريا نحو إن كلمت الأمير إذا لم يكن في البلد إلا أمير واحد وإما ذهنيا نحو إن كلمت اللئيم يسبني ثم الاستغراق عند جمهورهم حقيقيا كان نحو ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]، أو عرفياً نحو لئن جمع الأمير الصاغة، ثم تعريف الجنس لأن الإقدام في هذا الترتيب أفيد والإفادة أولى من الإعادة وعند أئمة العربية الأصل تعريف الجنس لأن وضعهما للإشارة إلى مفهوم ما دخلا عليه والعهد والاستغراق مجموعيا في الجمع وأفراديا في لمفرد إلا إذا تعذر الحمل وهو مذهب جمهورهم فيقع على الكل ويحتمل الأقل مجازا أو حقيقة على الخلاف وإذا تعذر يحمل على الجنس وعند أئمة اللغة وبعضهم على الجنس مطلقا إلا أن حكم الجنس أيضاً عند الأوليين أن يقع على الكل غلا عند تعذره فيقع على الأقل ويحمل الكل مع النية.

وعلى المذهب الأخير حكم الجنس أن يقع على الأقل ويحتمل الكل وإن كان حقيقة

فيهما وهو مذهب فخر الإسلام وأبي زيد الدبوسي مع اتفاق الأصوليين في صحة العموم ولذا اتفقوا على أن شيئا من أصناف الجنس نحو لا أشرب ماء أو الماء أو ماء البحر أو مياه البحر أو المياه، لا يحتمل ما بين القطرة والكل أصلا كالقطرتين الرطل لما مر أن شأن العام أن لا يتعرض للعدد المحض بل للذات والصفة والتحقيق أن لا خلاف في أن للمعرف لا للعهد صحة العموم كان مفردا أو جمعا مجازا عنه ولا في أن للمقام مدخلا في كونه للعموم أما الأول فلصحة الاستثناء نحو أن الإنسان الآية وضربي زيدا إلا في وقت قيامه، ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلا الَّذِينَ﴾ [النور: ٤]، ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ﴾ [الحجر: ٤٢]، الآية وقد استدل على عموم الجمع المعرف بأن تعريفه حين لا عهد لا يكون للماهية لأنه جمع ولا أولوية لبعض الأفراد وعليه نقض إجمالي بالجمع المنكر مع أنه قائل بعدم عمومه وتفصيلي في أنه لا يكون للماهية في نحو ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ﴾ [النحل: ٨]، ولئن كان مجازا فالمجاز المشتهر أفيد للظهور الذي له نجهد كل الجهد.

وأما الثاني فلوجوب عدم قرينة العهد وصلاحيته للعموم بل الخلاف في أن الجمهور تجعل العموم أصلا في الجنس الحقيقي والمجازي وعند تعذره يصرفه إلى الأدنى بلانية اتفاقا لا إلى الكل إلا بها أما عند فخر الإسلام ومن تبعه فلأن الجنس أولى ومن الجنس الواحد الحقيقي أعلى وأما عند الجمهور فلظاهر الصارف عن الكل وهو كون المنع باليمين عما هو ممكن وههنا لا إمكان في الكل اللغوي، ولو في الطلاق ومن أمثلته المرأة التي أتزوجها طالق لأن تعليق الحكم بالمبهم المعين بالوصف العام يفيد تعليقه بذلك الوصف وذلك يصح عندنا بخلاف هذه المرأة فإن تعريفها بأبلغ جهته لا بالوصف فيتنجز إن كانت مملوكة وكذا نظائره.

ومنها: كل وكلما والجميع وما في معناه فكل لإحاطة الأفراد على الأفراد فيما أضيف إليه المحقق أو المعذور بأن يعتبر كل فرد كان ليس معه غيره فالمحقق نحو ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، والمقدر نحو ﴿وَكُلا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩]، لكن بحسب المفهوم سواء لم يوجد في الوجود ما يصدق عليه نحو كل عنقاء طائر أو يوجد فرد واحد نحو كل من دخل هذا الحصن أولا وقد دخلوا فرادى أو متعدد كهو وقد دخلوا معاً حيث يستحق كل نفلاً موصولاً كان من أو موصوفاً كما سيظهر لأن الأول الحقيقي وهو الفرد السابق على غيره لما لم يوجد بخلاف المسألة السابقة حمل على الاعتباري وهو المعتبر كأن ليس معه غيره السابق على المتخلف الداخل بعد ولو قال ههنا من دخل أو لا بطل النفل والفرق أمران:

١ - اقتضاء الكل أفراد الأفراد على المعنى المذكور وعدم اقتضاء من فلم يوجد الأول وبه يفارق جميع من دخل لولا فإن النفل للجميع لاقتضائه اجتماع الأفراد.

٢ - اقتضاء لفظه الكل تعدد من دخل أولا وقد أمكن فلابد من حمل الأول على ذلك لو الجميع لإحاطة الأفراد على الاجتماع لكونه مثبتاً عنه فلذا قالوا أجمعون في قوله تعالى ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]، لمنع التفرق هذا حقيقتها وإن استعمل كل منهما لمعنى الآخر مجازا فالكل له في المجموعى نحو كل الناس يحمل ألف من وليس الكل الواقع في حيز النفي المراد به نفي الشمول من هذا بل مستعمل في حقيقته غير أن صدق سلب الإيجاب على الكل تارة بالسلب الكلي وأخري بالسلب عن البعض مع الإيجاب للبعض الآخر وأيا كان فالسلب الجزئي لازم ولذا جعل سورة قالوا إذا دخل على النكرة أوجب عموم الأفراد وعلى المعرفة عموم الإجزاء فكل رمان مأكولٌ صادقٌ وكل الرمان كاذب فحمل الثاني على الكل المجموعي، وفيه بحث لانتفاضة بحديث ذي اليدين حيث رد كل مالك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وبقوله عيه السلام «الناس كلهم هلكى إلا العالِمون» وكذا كل ما يقع تأكيدا وبقوله نبا كله لم أصنع.

ولأن المراد في كل الرمان مأكول لو كان الكل المجموعى لم يكن كاذبا كما يصدق بنو تيمم يقري الضيف ويحمي الحريم فإن الثابت للبعض ثابت للمجموع من حيث هو حقيقته كما في فرض الكفاية بخلاف كل إنسان يشبعه رغيف والتحقيق أن بين معنيي الكل عموما من وجه فيصدق الإفرادي فيما يحكم به من حيث الانفراد المجموعى فيما يحكم به بالاعتبارين فرادهم والله تعالى أعلم وهو استحقاق السابق النفل واحدا كان أو جمعا فبعمومه يتناول استحقاق الكل مجتمعين واستحقاق الأول متعقبين وذلك بدلالة التشجيع فإنه إذا تعلق بأولية الجمع فبأولية الواحد بالأولى ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا في الوجود ولا في الإدارة أما عدم استحقاق كل واحد تمام النفل فلعدم دليله وليس يكفي فيه التمسك بدلالة النص كما ظن لأن المفهوم بها لا يبطن حقيقة المنطوق أبطال الانفراد بحقيقة الجميع وأما كلما فلعموم الأفعال نحو ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ﴾ [النساء: ٥٦]، فكل امرأة أتزوجها طالق يعم الأعيان فلا يحنث لو تزوجها بعينها ثانية وكلما تزوجت الأفعال فيحنث وإن تزوجها بعد الزوج الآخر بخلاف كلما دخلت الدار لأن التعليق بغير التزوج يقتضي وجود الملك عند اليمين فلا يتجاوز طلقاته وكذا نظائره من كل عبد اشتريته، وكلما اشتريت عبدا والحكم على كل وجميع بأنهما محكمان في العموم ينافيه جواز تخصيصهما واستعارتهما مطلقا واستعمالهما للواحد مجازا كما مر

مثالهما ومنه ما في القضايا المنحرفة، ومنها وقوع النكرة في سياق النفي وما بمعناه من النهي والاستفهام والشرط المثبت من حيث هو ممنوع باليمين والمنفي بالعكس أما عمومها في سياق النفي فلانها لفرد مبهم وفي نفيه نفي جميع الأفراد ضرورة ولذا صار لا إله إلا الله كلمة توحيد بالإجماع لنفيه وجود كل معبود بحق غير الذات المعين المسمى بالله وصار قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وإنه إيجاب جزئي ردا لقولهم ما أنزل الله على بشر من شيء فلولا أنه سلب كلي لما رده لكن فيه تفصيل وهو أن عمومها إذا أريد نفي الجنس أما صيغة نحو لا رجل بالفتح أو دلالة نحو ما من رجل أو استعمالا نحو ما فيها أحد أو ديار أو إرادة نحو ما جاءني رجل إذ لو أريد ما جاءني رجل واحداً نصب النفي على قيد الوحدة كما في ما جاءني رجل كوفي فلا ينافيه مجيء رجلين أو أكثر ومبناه أن اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة أو العدد فربما يقصد بذكره الأول نحو ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وربما الثاني نحو ﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إنعلما هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [النحل: ٥١]، فالأوصاف مبنية للقصد فيعم في الأول لأن انتفاء الجنس يستلزم انتفاء كل فرد ويخص في الثاني فالثلاثة الأول نصوص في العموم والرابع محتمل كما علم في الفرق بين قراءتي ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢]، بالفتح والرفع أن الأولى توجب الاستغراق والثانية تجوزه والمساوي للجنس الفرد المنتشر المطلق لا المقيد بالوحدة، ومثله النهي بعينه وأما في الاستفهام فإذا كان للإنكار نحو ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [فاطر: ٣]، وأما في الشرط المثبت فخاص بصورته مطلقا وعام بمعناه أن قصد المنع عنه نحو أن ضربت رجلا فعبدي حر إذ معناه لا أضرب رجلا أما أن قصد الحمل عليه نحو إن قتلت حريصا فلك من النفل كذا فخاص والمنفي بالعكس نحو إن لم أضرب فاسقا وإن لم تقتل مسلما فقد نجوت من القصاص.

ومنها وصفها بصفة عامة معممة نحوية كانت أو معنوية فالعامة أي بالعموم المنطقي احتراز عن نحو دخول هذه الدار اليوم متوحدا قبل كل أحد والمعممة احتراز عما لم يصلح أن يقصد عليتها لترتب الحكم على موصوفها أو صلح لكن وجد دليل الأعراض عن قصد الوصف بها وإن لزم فإن تعميم الوصف بقصد العلية والترتيب على الموصوف بالمشتق كالترتيب عليه وإلا فالنكرة الموصوفة مقيد، وهو من أقسام الخاص والمراد عمومها بالنسبة إليها قبل الوصف في ذلك المحل ولها أمثلة:

١- ما يصلح وقوعها مبتدأً أو شيئاً في حكمه بسبب تعميم الصفة حيث جعلها في تأويل هذا الجنس نحو ﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ﴾ [البقرة: ٢٢١]، ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ

وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ﴾ [البقرة: ٢٦٣]، بخلاف رجل مجهول النسب مات فإنه لا يصلح بذلك للمبتدأ إليه ذكره محققوا النحاة لأن تلك الصفة لا تصلح علة للموت بخلاف الإيمان والمعروفية للخيرية وقد يكفي صلوح عليه الأخبار كالعلم في رجل عالم جاءني والنكارة في رجل بالباب.

٢- ما وقع في محل الإباحة لذلك الوصف نحو لا أكلم إلا رجلا كوفيا ولا أتزوج إلا امرأة حجازية ولا أقربكما إلا يوماً أقربكما فيه فلا إيلاء لعدم علامته وهو عدم إمكان القربان بدون لزوم شيء نعم لو قربهما في يومين متفرقين حنث ولو قال إلا يوما لم يصر موليا إلا بعد غروب الشمس من يوم قربهما فيه.

٣- أي إذا قصد وصفة بتلك الصفة فإنها الفرد منهم مما يضاف إليه يعينه الوصف المقصود عليته للحكم المترتب عليه فيتعمم بعمومه واحدا كان نحو أي عبدي ضربك أو متعددا نحو أي عبيدي ضربك وشتمك قصد انفراد كل بالاتصاف نحو ايتهم حمل هذه الخشبة وهي يحملها واحد بدلالة إظهار الجلادة فلو اجتمعوا لم يعتقوا أو أطلق كما إذا لم يحملها واحد فيعتقون بالحمل جميعا وفرادى لأن المقصود محمولية هذه الخشبة هنا والوصف في الكل علة العتق وهذا معنى التعليل بوقوعه في موضع الشرط بخلاف أي عبيدي ضربته أو وطئته دابتك أو دابة زيد فهو حر حيث لا يعتق إلا واحد إذ صار قطع الإسناد عنه مع إمكانه إليه بلا واسطة بخلاف مسألة الايلاء دليل الأعراض عن قصد الوصف بذلك إذ الوصف للفاعل لأنه العلة لا المحل لأنه الشرط وأن لزم وصفه بالمضروبية مثلا فإنها يثبت ضرورة تعدي الفعل لا قصدا فيتقدر بقدرها ولا يظهر أثره في التعميم لا سيما عند قطعه إلى المخاطب إذ يقصد فيه تخير المخاطب عرفا كما في كل أي خبز تريد حيث لا يتمكن إلا من أكل خبز واحد بخلاف أيما أهاب دبغ فقد طهر فإن ضربهم المخاطب مرتبا عتق الأول لعد المزاحم وإلا فواجد منهم، وتعينه إلى المولي لأن العتق ملتقى من جهته وكذا نظائرها من نحو أي نسائي كلمتك أو كلمتها أو شاءت أو شئت طلاقها أو أي عبيدي.

تذنيبان:

الأول: النكرة عند عدم الدلائل المذكورة لا لفظا ولا تقديرا كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، مطلقة خاصة لأنها فرد صيغة ومعنى لا عامة خلافا للشافعي -رحمه الله- له أولا تناولها للمقيدات كالصحيحة والزمنة وغيرهما.

وثانيا: تخصيص الزمنة والعمياء والمجنونة والمدبرة وغير المملوكة بالإجماع.

وثالثا: بالإجماع الاستثناء نحو اعتق رقبة إلا كافرة وإذا كانت عامة صح تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا تناولها تناول احتمال لا دلالة إذ تعرضه للذات لا لصفات، لا بالنفي ولا بالإثبات وإخراج لمذكورات ليس تخصيصا بل لأن اللفظ لا يتناولها لأن التحرير يقتضي الملك لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم وأطلاقه كما له البينة إذا الكامل هو الموجود مطلقا والناقص هالك من وجه فلا يتناول الزمنة وغيرها والاستثناء منقطع فلا يدل على العموم أو مفرغ فالعام مقدر، الثاني أن الإعادة بالمعرفة تقتضي الاتحاد سواء كانت لنكره أو معرفة لأن ظاهرها العهد حينئذ وبالنكرة التغاير وإلا لعهدت فلا يعدل عن الأصول الأربعة إلا لمانع كما تغايرتا في قوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾ [الأنعام: ٩٢]، إلى قوله ﴿إنعلما أُنْزِلَ الْكِتَابُ﴾ [الأنعام: ١٥٦]، وفي ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [المائدة: ٤٨]، للتقدم والتأخر واتحدتا في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: ٨٧]، وفي ﴿أنما إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [الكهف: ١١٠]، لدليل الوحدانية قيل وذلك معنى قول ابن عباس وهو رواية ابن مسعود عن النبي عليه السلام «**لن يغلب عسر يسرين**» ونظم في قوله.

إذا أصبحت مغموما ففكر في ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ﴾ [الشرح: ١]، فعسر بين يسرين إذا فكرته فافرح.

ونظر فخر الإسلام -رحمه الله- في القاعدة فإنه مذهب أهل البصرة والكوفة بل في المثال لأن الثانية تأكيد لا تأسيس والقاعدة فإنه مذهب أهل البصرة والكوفة بل في المثال لأن الثانية تأكيد لا تأسيس والقاعدة ممهدة فيه ومثله ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: ١٥]، ﴿أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى * ثُمَّ أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى﴾ [القيامة: ٣٤، ٣٥].

ومن فروعها أن الإقرار بألف مقيد بصك حين أدار الصك على الشهود مرتين يوجب ألفا وكذا منكر في مجلس واحد على تخريج الكرخي لكونه جامعا للمتفرقات أما في مجلسين فالفين عند أبي حنيفة بشرط مغايرة الشاهدين الأخرين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما في أخرى إذ هو كما كتب بكل ألف صكا وأشهد على كل صك شاهدين وألفا عندهما لدلالة العرف على أن يكون إلا قرار لتأكيد الحق بتكثير الشهود وأما إقراره مقيدا أو لا ومنكرا ثانياً أو بالعكس وقد أختلف المجلس فلا رواية فيهما وينبغي أن يجب في الأول ألفان عنده وفي الثاني ألف اتفاقاً فالصور ثمان ستة اتفاقية واثنتان خلافيتان.

السادس: في صيغ العموم مع الماهية منها ما وهو شرطية واستفهامية عام قطعا

وموصولة وموصوفة يحتمل العموم والخصوص لاشتراكهما بين الواحد والتثنية والجمع نحو من يستمعون ومن ينظر وليس افرد الضمير مقتضيا للخصوص لجواز أن يكون للفظه ولا جمعه دليل العموم إلا عند من يكتفي بانتظام جمع من المسميات فعمومه من المسائل فيما قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا فقالا وكذا من شئت من عبيدي عتقه فشاء الكل لأن من بعد المهم لبيانه كما في خالعني على ما في يدي من الدراهم وقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠]، والإسناد إلى الخاطب غير مانع من عمومه كما في فأذن لمن منهم وترجي من تشاء منهن وقال أبو حنيفة رضي الله عنه أصل من التبعيض لأن استعمالها فيه أكثر وكثرة الاستعمال تقتضي مبادرة الفهم وهي أمارة الحقيقة فلا يكون غيره حقيقة دفعا للاشتراك وهذا لا ينافي قول أئمة العربية أن أصلها ابتداء الغاية أي دخولها على مبدأ المسافة لأن المبدأ في الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبعيض أو معناه أصله التبعيض بعد ابتداء الغاية فلا يعدل عنه إلى البيان إلا لدليل كإسناد الوصف العام المقصود عليته المؤكد لعموم من في المسألة الأولى مع إمكان لأن يقال لم يعدل لكن المفهوم بعض منكر فعم بعموم تلك الصفة وكون كل وثن رجسا والرجس واجب الاجتناب وكقوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهَ﴾ [النور: ٦٢]، في ﴿لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور: ٦٢]، وذلك أدني أن تقر أعينهن في ترجي من تشاء وعدم دليل لا ينافي وجود آخر كاللام العاهدة لما في مسألة الخلع بخلاف مسألتنا قيل ولأن البعض متيقن لتحققه على تقدير البيان والتبعيض ورد بأن البعض المراد ههنا قسيم الكل فلا يتحقق على تقدير البيان وجوابه منعه وإلا لما عم الكل بعموم الصفة فإذا كان للتبعيض يقصر عن الكل بواحد وهو الآخر إن أعتق مرتبا وإلا فالخيار إلى المولي وخصوصه فيما قال من دخل هذا الحصن أولا ودخلوا متعاقبين فالنفل للأول بخلافهم مجتمعين حيث يبطل كما مر وعده خاصا بعارض القيد لا ينافي عده عاما بأصله كما في كل من دخل هذا الحصن اليوم وحده قبل كل أحد، ومنها ما في ذوات ما لا يعقل وصفا من يعقل كما في الدار وما زيد وهو كمن في أنها شرطية واستفهامية عام مطلقا وموصولة وموصوفة يحتمل العموم والخصوص والأصل هو العموم لكثرته نحو ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، فلو قال لامرأته طلقي نفسك من الثلاث ما شئت تطلقها ثلاثا عندهما وما دونها عنده إذ لا صارف عن التبعيض بخلاف قوله كل من مالي ما شئت فإن وقوعه في موضوع إظهار السماحة صارف عنه، وإنما لم يرد في قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ﴾ [المزمل: ٢٠]، جميع ما تيسر لئلا يتعسر ما أطلق أن

يتيســر وعند بعض أئمة اللغة يعم العاقل وغيره كالذي معنى وعموما فإن قال إن كان ما في بطنك أو الذي فيه غلاما فأنت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لأن الجميع لم يكنه وعند الأصوليين مستعار لمن كما في قوله ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس: ٥]، على أحد الـــوجهين أو إرادة لصغته بمعنى والقادر الباني كقوله: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ﴾ [الزخرف: ١٣]، كـــن لـــنا كما يستعار لما في قوله ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧]، إخـــراجا لهم مخرج اعتقادهم الفاسد بإلهية الأصنام أو مشاكلة في قوله ﴿مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾ [النور: ٤٥]، ثم ما ذكر في السادس مع ما في معنى الجمع عمومه وضعي وما ذكر في الخامس عارضي وكلاهما معنوي والصيغي هو الجمع.

(**تذنيب**) في ما ينتهي إليه خصوصها هو أمران واحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحق به مـــن الجمع أو ما في معناه المعرفين وكذا الطائفة معرفا ومنكر لقول ابن عباس رضي الله عنه يقع على الواحد فصاعدا وعملا بصيغة الفردية وتاء الجمعية كالمعتزلة وثلاثة في الجمع المنكر عندهم والمعرف عند أئمة العربية نظرا إلى حقيقته.

وقال أكثر الشافعية: لابد من بقاء ما فوق النصف فيقرب من مفهوم العام وقيل إلى ثلاثـــة، وقيل: إلى اثنين، وقيل: إلى واحد، وقيل: التخصيص بالاستثناء والبدل إلى واحد وبمتـــصل غيرهما ومنفصل في محصور قليل إلى الاثنين وفي غير محصور وعد كثير إلى ما فوق النصف.

لـــنا: أن دليل جوازه لا يفصل وكذا وقوعه أما إلى واحد فقيل كالناس في قوله تعالى ﴿الَّـــذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولا معتبر للقول بأنه هو مع من أذاع كلامه في المدينة قيل اللام فيه للعهد فليس عاما قلنا الناس جمع فلا يصح عهد الواحد به.

وفيه بحث فإنه معرف بلام الجنس، فجاز إرادة الواحد به لأنه أدنى ما يصلح له على مـــا مر نحو (شربت الماء - وأكلت الخبز) لا للتخصيص إذ لا عموم نعم كل من دخل الحصن وحده أولا لا يتحقق إلا في واحد مع عمومه وكذا مثل ﴿حَافِظُونَ﴾ [المؤمنون: ٥] في أناله ﴿لَحَافِظُونَ﴾ [يوسف: ٦٣].

والمـــراد هـــو الله تعالى وحده وكونه من باب تنزيل الذات منزلته مع اتباعه تعظيما استعارة لا ينافيه لأن التخصيص تجوز وذا بيان لمجوزه وإذا صح مطلقا فيصح إلى أدنى ما يـــنطلق علـــيه في كل قسم لا إلى الواحد مطلقا أو الثلاثة أو الاثنين كذلك إلا في الجمع وعند من يجعله أقله.

قالوا: لو قال قتلت كل من في المدينة أو أكلت كل رمانة في البستان أو كل من دخل داري فهو حر وفسرها بثلاثة عد القائل مخطئا ولاغية وقوله خطأ ولاغية.

قلـنا: لا نعلـم كما لو قال كل من في المدينة من الأعداء وهم ثلاثة أو كل رمانة متشققة وهي ثلاثة أو كل من دخل قبل الطلوع وقد دخل ثلاثة ولئن سلم فذلك لإشعار إظهـار جلادته أو سماحته بتتميم التعميم ومحل النزاع ما فيه قرينة عدم التعميم فأين هذا مـن ذا ومما يؤيده أن المفصل جوز تخصيص البدل والاستثناء لو عد المخصصين إلى واحد فأي فرق بين الأمثلة المذكورة وبين أكرم كلا من الناس اهدها أو إلا الجهال والعالم واحد حتى لا يعد لاغية دونهما.

المقام الثالث: في شتائت مباحث العموم

الأول: أن العمـوم للفظ حقيقة وللمعنى إذا شمل أشياء من غير أن يدل على شموله لفـظ قـيل لا يصح وقيل يصح حقيقة والجمهور على صحته مجازا وهو المختار، لنا أن حقيقته أن يصدق موجود واحد على متعدد دفعه ولا يتصور في المعاني؛ لأن الموجود في كـل محل معنى غير الموجود في غيره وربما يطلق عموم المعنى على أن يكون للفظ معان مـتعددة فـيقال تعددها باختلافها فالنظام لا يكون إلا للمشترك فلا يتحقق إلا عند من يقـول بعمومه نعم يقال المطر أوحصب البلاد تنزيلا للموجودات المتعددة منزلة واحد لاشتراكها في الماهية من حيث هي.

ومـن نفـى الـتجوز يقـول بعمومه نعم يقال عم المطر أو حصب البلاد تنزيلا للموجـودات المتعددة منزلة واحد لاشتراكها في الماهية من حيث هي ومن نفى التجوز أيضاً جعل التجوز في الفاعل قولا بأن المراد بالمطر الأمطار والحق للتجوز توسعا.

قالـوا الماهية الكلية واحدة صادقة على جزيئاتها والمرئي الواحد يتعلق به إبصارات مـتعددة والـصوت أو المشموم الواحد يسمعه أو يشمه طائفة والأمر والنهي النفسيان يعمان خلقا كثيرا قلنا الماهية الكلية ماهية واحدة لا موجود واحد إذ الموجود في كل فرد غير الآخر.

ولا وجـود في الذهن عندنا ولئن سلم فصدقها على جزيئاتها تناول احتمال لا دلالة والمرئي لا يصدق على الإبصارات ولا الأمر والنهي على الخلق الكثير ومدرك سامعة كل أحد وشامتة هو الهواء التكيف المجاور لها.

الثاني: أن العبرة لعموم اللفظ في جواب السؤال وحكم الحادثة إذا كان مستقلا زائدا علـى القدر الكافي لا لخصوص سبب الورود، وقال مالك والشافعي ومن تبعهما يختص

بسببه وقال أبو الفرج يختص جواب السؤال لا حكم الحادثة وأقسامها أربعة؛ لأن كلا إما مستقل أو غيره أما غير المستقل بقسميه فيتبع ما قبله في العموم والخصوص ولا يعرف فيهما خلاف.

فالقسم الأول: ما يكون جزاء لما قبله ففي العموم كأن يقال ما بال من واقع في نهار رمضان عامداً فقال فليكفر وفي الخصوص كقوله واقعت أهلي في نهار رمضان عامدا فقال فكفر إذن ومنه زنا ماعز فرجم وسهى فسجد وتعميمه بعد فهم علية الوصف بالدلالة لا بعموم القضاء مع أن المثال للتوضيح وإن ظن أن للشافعي خلافا في هذا فهما مما ذكر في البرهان من قوله ترك الاستقصاء في حكاية الأحوال مع الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال والحق أنه محمول على صورة الاستقلال.

القسم الثاني: ما لا يكون جزاء فعمومه كقوله عليه السلام نعم لمن قال أنتوضأ بماء البحر وخصوصه نحو قوله أليس لي عليك ألف درهم فيقول بلى يكون إقرار لا نعم أو كان لي عليك كذا فنعم إقرار لا بلى فعند أئمة اللغة نعم مقررة لما سبق مطلقا وبلى موجبة فيلزمها سبق النفي استفهاما أو خبراً أو (أجل) مخصوصة بالخبر وقيل أولى فيه.

وعند الأصوليين يعتبر المتعارف فلا يفرقون بين هذه الكلمات في الجواب إلا بأن نعم وبلى لمحض الاستفهام مع سبق النفي أو بدونه أن يدرج أداة الاستفهام أو يستعار له الخالي عنه وأجل يجمعهما فقوله نعم أو بلى بعد أطلقت امرأتك تطليق وبعد أليس لي عليك أو أكان إقرار وكذا أجل والمدرج أو المستعار نحو نعم بعد قوله لي عليك كذا أي إلى نحو قوله تعالى ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ﴾ [الشعراء: ٢٢] على قول ويحتمل التقدير والاستعارة.

وذكر محمد -رحمه الله- نعم فيما لا يحتمل الاستفهام كما في اقض الألف التي عليك أو أخبر فلانا أن له عليك كذا أو أبشر أو قل فقال نعم يكون إقرارا والأمر لا يحتمله وأما قسما المستقل فغير الزائد على القدر الكافي كقوله بعد ما قيل له تعالى تغدى معي أن تغديت فكذا أو قيل تغتسل الليلة عن جنابة فقال إن اغتسلت اختص به فلا يحنث بالتغدي الآخر والاغتسال لا فيها أو فيها لا عنها إلا عند زفر -رحمه الله- فإنه عممه عملا بعموم اللفظ.

قلنا: خصصه دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدراهم إلى نقد البلد وأما الزائد سواء كان جواب سؤال كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه أو حكم حادثة كما روى أنه عليه السلام مر

بشاة ميمونة فقال: «أيما أهاب دبغ فقد طهر»[(١)]، قلنا في عمومه.

أولا: تعميم الصحابة العمومات مع ابتنائها على أسباب خاصة كآية الظهار في خولة امرأة أوس بن الصامت أو سلمة بن صخر وآية اللعان في هلال بن أمية حين قذف امرأته بشريك بن سحماء أو في عويمر العجلاني وآية السرقة في سرقة المجن أو رداء صفوان وآية القذف في قذفة عائشة وغير ذلك وشاع ولم ينكر.

ثانيا: أن خصوص السبب لا يصلح معارضة لعموم النفي إذ لا منافاة.

ثالثا: أن العام ساكت عن الاقتصار والسكوت ليس حجة، قالوا أولا لو عم لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كغيره ولم يجز اتفاقا، قلنا: لا نعلم الملازمة للقطع بدخوله في الإرادة إذ لا يجوز الجواب عن غير المسئول عنه أو لا نسلمها إن أرى السبب الشخصي لذلك والاتفاق في بطلان اللازم إن أريد السبب النوعي أقصي الأمر أن نحتاج إلى الفرق بين السبب الشخصي الذي ورد فيه وبين الأسباب الشخصية الأخر إن كان المخصص اجتهاد إلا إن كان نصًّا فإن أبا حنيفة أخرج السبب النوعي في فرد آخر في موضعين حيث لم ينف الحمل باللعان بعد نفيه بقوله زنيت وهذا الحمل منه مع انتفائه في هلال ولم يرد غير قصته في باب اللعان.

واعتبر عموم الفراش في قوله عليه السلام: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» والحق الولد الآتي في النكاح وأن يتقنا استحالة المعلوق من الزوج وأخرج ولد الأمة ولم يلحقه بمولاها وإن أقر بالوطئ والافتراش وروده في ولد أمة زمعة حين تساوق سعد بن أبي وقاص بعهد أخيه عتبة مع عبد بن زمعة إلى النبي عليه السلام فقال ذلك قيل يعرف عند تنقيح المناط أن سبب الانتفاء اللعان وإلحاق ولد الأمة بمولاها الاستفراش وليس الخصوصية وقال هلال وربيعة أثر فيه مع أنه لا يجوز أن ينسب إلى عاقل تجويز إخراج السبب فقول أبي حنيفة رضي الله عنه محمول على أن الحديثين لم يلغياه بكمالهما قلنا فيه وجوه:

١ - ما في الروايات أن عبد بن زمعة قال ولد على فراش أبي أقر به أبي ومن مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه أن الأمة تصير فراشاً بالوطئ إذ أقر به المولى ثم أتت بولد يمكن أن يكون منه[(٢)].

٢ - أن وليدة زمعة كانت أم ولد له ذكره أبو يوسف رضي الله عنه في الأمالي ويدل

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر بدائع الصنائع (٦/٢٤٣).

عليه الوليدة لأنها اسم لأم الولد ونسب ولد أم الولد يثبت من غير دعوة.

٣- أن في رواية البخاري هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر قال شمس الأئمة -رحمه الله- فهذا قضاء بالملك لعبد لكونه ولد أمة أبيه ثم اعتقه عليه بإقراره بنسبه والدليل عليه قوله عليه السلام لبنت زمعة «أما أنت يا سودة فاحتجبي منه لأنه ليس بأخ لك»[(١)] وقوله عليه السلام «الولد للفراش» لتحقيق نفي النسب عن عتبة لا لإلحاقه بزمعة.

٤- أن من مذهب أبي حنيفة وقيل هو مذهب أبي يوسف أن إقرار الورثة ببنوة ولد الأمة بمنزلة الدعوة من ألب فهذه الأربعة ما يعزى إلى عبد العزيز البخاري -رحمه الله-.

وأقول: بل وراء ذلك جواز أن يكون كل من الانتفاء مع أن أحكام الحمل لا يترتب عليه إلا بعد الوجود لقيام الاحتمال ومن إلحاق ولد الأمة مع أن المقصود بوطئها قضاء الشهوة لا الولد لوجود مانع إتلاف المالية عنده ونقصان القيمة عندهما ولذا جاز العزل عنها بلا رضاها بخلاف المنكوحة بناء على علمه عليه السلام بذلك بالوحي كما يؤيده آخر حديث هلال فلذا كان للخصوصية مدخل فبدأ عرف أن الطعن بالغلط على إمام المسلمين كان من غير تحقيق لمرامه.

والحكم بعدم بلوغ الحديثين إياه استقراء على النفي مع أنهما مبحوث عنهما مستوفى في غير موضع من المبسوط وهو منقول عن الإمام رضي الله عنه.

وثانيا: لو عم لم يكن لذكر السبب فائدة وقد بالغوا في بيانه وتدوينه قلنا يجوز أن يكون فائدته معرفة الأسباب والسير والقصص وفيها الثقة بصحتها ومنع تخصيصه بالاجتهاد واتساع الشرعية.

وثالثا: لو عم لم يطابق الجواب السؤال قلنا إن أريد بالمطابقة المساواة فلا نعلم وجودها عادة إذ قد يزاد وشريعة كجواب موسى عليه السلام عن وما تلك بيمينك وعيسى عن أنت قلت ومحمد عليه السلام بقوله الطهور ماؤه والحل ميتته، وأن زيد بها الكشف عن السؤال فلا نعلم عدمها فيما زاد قيل فلا أقل من أن الأولى ترك الزيادة.

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه (٤/١٠٨) ح (٧٠٣٨)، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه، والضياء في المختارة (٩/٣٥٤)ح (٣٢١)، والبيهقي في الكبرى (٦/٨٧) ح (١١٢٤٦)، والدارقطني في سننه (٤/٢٤٠)، وعبد الرازق في مصنفه (٧/٤٤٣) ح (١٣٨٢٠)، والطبراني في الأوسط (٣/١٣٢) ح (٢٧٠٦)، والإمام أحمد في مسنده (٥١٤)، وأبو يعلى في مسنده (١٢/١٨٧) ح (٦٨١٣).

قلنا أفاده الأحكام الشرعية أولى من رعاية الأحكام اللفظية والأولى أولى ما لم يعارضة أولى منها كيف وإذا جاز عدم التعرض للمقصود في الأسلوب الحكيم وعد من كمال البلاغة فلأن يجوز الزيادة لمثل فوائده أولى.

ورابعا: أن السبب مثير للحكم كالعلة مع المعلول فيختص به إذ لأصل عدم علة أخرى قلنا ليس الكلام في ذا فإن السبب المؤثر يختص الحكم به ما لم يظهر آخر.

وخامسا: أن ورود العام في هذا السبب صارف له إلى هذا المجاز ولا صارف إلى الخصوصيات الأخر فالحكم بتلك المجازات تحكم قلنا لا مجاز لأن الخصوصية في التحقيق لا الإرادة.

للفارق أن الظاهر في بيان حكم للحادثة إرادة مقتضى اللفظ إذ لا منافاة وفي جواب السؤال قصد المطابقة والقصر عليه والتصريح بخلافه لا يمنع الظهور.

قلنا ذلك الظهور مستفاد من دلالة الحال وظهور العموم من صريح الزيادة في المقال كيلا يلزم إلغاؤها والعمل بالناطق مع الصراحة أولى منه بالمبطن مع الدلالة فلو قال في المسألتين إن تغذيت اليوم اغتسلت الليلة أو في هذه الدار صار مبتدئا فإن عنى الجواب صدق ديانة لا قضاء لأن فيه مع كونه خلاف الظاهر تخفيفا بخلاف نية الابتداء بدون الزيادة ففيها تغليظ فيصدق ديانة وقضاء.

الثالث: نفي المساواة في نحو قوله تعالى ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] لا يقتضي أن يعم الأحكام الدنيوية فلا ينافيه قتل المسلم بالذمي بحديث ينطق صدره بالحكم وآخره بالتعليل وكون ديته كدية المسلم وكون استيلائه على مال المسلم سبب الملك كعكسه.

وقالت الشافعية: يقتضيه فينافيه الأحكام؛ لأن الفعل نكرة في سياق النفي فيعم في أقسامه ما أمكن كلا آكل العام فيها اتفاقا والخلاف في عمومه بحسب المفعولات أو الأسباب أو الأوقات أو غيرها مما هو مقتضى الوجود لا اللفظ فإذا العمل في بعض الأفراد لم يسقط فيما بقي كالعام المخصوص وهذا استدلال بالاستقراء لا قياس في اللغة لا يقال لو عم لما صدق إذ بين كل شيئين مساواة من بعض الوجوه كالوجود وغيره وأقلها في نفي ما عداهما عنهما ولأن إثباته لو خص لما أفاد للعلم به فيعم فيخص نفيه؛ لأنه نقيضه للتكاذب عرفا لأنهما معارضان بأن نفيه لو خص لما أفاد للعلم بعدم مساواتهما من وجه ولو في التشخيص وإلا فلا اثنينية.

وبأن إثباته لو عم صدق إذ لا مساواة في التشخيص فيخص فيعم النفي وهذه هي الشبه الأربع المتعارضة باعتبار عدم الصدق وعدم الإفادة في طرفي النفي والإثبات وحلها

أن الفعل نكرة إذا وقع في الإثبات لا يعم لكن ربما يفيد لتعينه بقرينة وإذا وقع في النفي يعم لكن ربما يصدق أمر بنية مخصصة بعض المتناولات أو لإدارة الاستغراق العرفي كنفي كل مساواة يصح انتفاؤها بتخصيص العقل كما في قوله تعالى ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] أي كل شيء يخلق.

ولنا في ذلك طرق: لما لم يدل إثباته على المساواة من كل وجه أما لأنه نكرة في الإثبات،وإما لأنها بعض أفراد الاستواء ولا دلالة للأعم على الأخص إلا بقرينة، ولا قرينة عليها لكذبها وإلا فلا اثنينية تعين إرادة المساواة من الوجه المعين الذي يدل عليه القرينة كالفوز هنا بقرينة قوله ﴿هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [التوبة: ٢٠] والإدراك في قوله ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأعمى والبصير﴾ [فاطر: ١٢] فرده أنه كان ينفي تلك المساواة كما هو ظاهر مقام رد الزعم الحقيقي أو الاعتباري فقد خص وإن كان ينفي الكل وذلك يحتاج إلى القرينة المعنية ليصدق فالظاهر أنها تلك القرينة والعقل لا يصلح مخصصا هاهنا إلا إذا قلنا له حكم في الحسن والقبح.

٢- ولئن سلمنا أن المراد نفي مساواة يصح انتفاؤها فليس المساواة التي يعتمد عليها القصاص بين المسلم والذمي كذلك فإنها المساواة في العصمة التي يعمل فيها الإتلاف وهي ثابتة بكلا العهد والدار مؤبدة بخلاف المستأمن من المؤقتة عصمته وهذا بالفروع أنسب.

٣-أن النكرة في سياق النفي لا تعم في كل محل بل عمومها في البعض بورودها في محل العموم كما مر في ما جاءني رجل وليست الآية في نحو ما نحن فيه واردة في محله بخلاف لا آكل والعام المخصوص فيجب الاقتصار على ما تيقن أنه مراد كمعدم المساواة في الفوز والإدراك يؤيده أن المساواة غير منفية بين الأعمى والبصير في الأحكام المذكورة.

٤- الطريقة المسلوكة في «رفع عن أمتي الخطأ»[1] إذ لا يراد نفي الاستواء في الذوات

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٢٠٢/١٦) ح (٧٢١٩)، والحاكم في مستدركه (٢١٦/٢) ح(٢٨٠١)، وقال: صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، والبيهقي في الكبرى (٨٤/٦) ح(١١٢٣٦)، والدارقطني في سننه (١٧٠/٤)، وابن ماجة (٦٥٩/١) ح (٢٠٤٣)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٨٢/٤)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٩٥١٣)، والطبراني في الأوسط (١٦١/٨) ح (٨٢٧٣)، والصيداوي في معجم الشيوخ (٣٦٢٣٦١/١)، والطبراني في مسند الشاميين (١٥٢/٢) ح (١٠٩٠)، والصغير (٥٢/٢) ح (٧٦٥)، والكبير (٩٧/٢) ح(١٤٣٠)، وانظر التلخيص الحبير (٢٨١/١)، خلاصته البدر لمنير (٥٤/١)، نصب الراية للزيلعي (٦٤/٢).

فإنه في الحقيقة كاذب وفي مشخصاتها غير مفيد فيراد بهما أحكامهما مجازا وحيث ارتدت الأخروية بالإجماع أو بسياق قوله ﴿وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾ [الحشر: ١٨] لا يراد الدنيوية وهما نوعان مختلفان لتعلق الأخروية بصحة العزيمة وفسادها،والدنيوية بوجود الركن والشرط وعدمهما كما يفترقان في الصلاة بالماء النجسة غير عالم وفيها مرائياً مراعياً، ومثلها صلاة المحدث على ظن الطهارة وصلاة المتطهر على ظن الحدث تهتكاً فصار المجاز الموضوع وضعا نوعيا للمختلفين مشتركاً أيضاً فلا يعم أما عندنا فلعدم عموم المشترك.

وأما عند الشافعي -رحمه الله- فلعدم عموم المجاز هذا سياقة المتأخرين وأما سياقة المتقدمين التي اختارها أبو زيد -رحمه الله- فعدم الفرق بين المقتضى والمحذوف كما سيجيء فإنه مقتضى ضرورة صدق النص فلا يضمر الجميع أوْ لا يراد لاندفاع الضرورة بإرادة ما اتفق عليه من الأخروية وسيجيء تحقيق السياقتين وسيأتي في موضعين آخرين إن شاء الله تعالى، وعن هذا قلنا كاف التشبيه لا يوجب العموم كما في قول عائشة رضي الله عنها «سارق أمواتنا كسارق أحيائنا» فحمل على الإثم في الآخرة لا القطع في الدنيا إلا أن يقبل محل العموم لارتفاع المانع كقول علي رضي الله عنه إنما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا حتى يقتل المسلم بالذمي ويضمن إذا أتلف خمره أو خنزيره؛ لأن التشبيه بين العامين ولأن فيه حقن الدم وفي حديث عائشة رضي الله عنها إثبات الحد الذي يحتال لدرء.

الرابع: أن الفعل المثبت أعني الاصطلاحي الدال على مقابل القول لا عموم له فحكايته لا يقتضي العموم لا للأقسام كصلي داخل الكعبة للفرض والنفل ولا للجهات أي جهات الوضع كصلي بعد غيبوبة الشفق الأحمر والأبيض إلا عند من قال بعموم المشترك لوجهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر لجمعهما في وقت الأولى والثانية ولا للأزمان.

أما دلالة كان يجمع ككان حاتم يقري الضيف على الاستمرار فللفظ الراوي وهو كان لا الفعل المضارع كما ظن فإن قصد الاستمرار فيه يستفاد من تقدم ما يدل على المضي إعطاء الدليلين حقهما هو المفهوم من كلام عبد القاهر ومثله لو يطيعكم كما يستفاد في ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] من وقوعه جزء الاسمية وللأمة إلا بدليل آخر للتأسي فيه خاصة كصلوا وخذوا أو كوقوعه بيانا فيتبع المبين عموما وخصوصا أو عامة نحو ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب: ٢١] الآية وكقياس الأمة عليه بجامع يعلم عليته

خلافا للبعض.

لنا أنه نكرة في سياق الإثبات قالوا قد عمم نحو سهى فسجد وفعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا وزنا ماعز فرجم ونحوها وشاع ولم ينكر قلنا تعميمه كان بدليل آخر مما مر.

الخامس: الحكاية بلفظ ظاهره العموم نحو نهى عن بيع الغرر، وقضي بالشفعة للجار يحمل على كل غرر وكل جار خلافا للأكثرين فلا يدل على ثبوت الشفعة لجار لا يكون شريكا.

لنا أن العدل العارف بوضع اللفظ وجهة دلالته لا ينقله ظاهرا إلا بعد ظهوره وقطعه قالوا يحتمل أنه كان خاصا وظن العمة والاحتجاج بالمحكي والعموم في الحكاية.

قلنا الظاهر لا يترك باحتمال خلافه وإلا فلا استدلال به وهذه المسألة ليست عين ما عبر عنها في كتبنا بقولهم حكاية الفعل لا تعم كما ظن لأنها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق في الجار والغرر ولذا قالوا في دليله أن المحكي عنه واقع على صفة معينة وهو الدليل فيكون في معنى المشترك.

فإن ترجح بعض الوجوه فذاك وإن ثبت التساوي فالبعض بفعله والباقي بالقياس عليه ونظيره صلى النبي عليه السلام في الكعبة، فقال الشافعي -رحمه الله- لا يعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا إذ يلزم استدبار بعض الكعبة قلنا بينهما في أمر الاستقبال حالة الاختيار تساوٍ فيثبت في الآخر قياسا قيل لا يصح حمل لام الجار مثلا على الاستغراق لأن قضاءه عليه السلام إنعلما وقع لجار معين قلنا لانعلم لجواز أن يكون حكمه عليه السلام بصيغة العموم نحو الشفعة ثابتة لكل جار قيل فيكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل لا منافاة.

السادس: في عموم العلة المنصوصة بأن يتحقق الحكم إنعلما تحققت وأنه لا باللغة صيغة بل بالشرع قياسا وقال القاضي لا يعم وقيل يعم بالصيغة مثاله قوله عليه السلام في قتلي أحد «**زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دمًا**»[1] حيث يعم كل شهيد.

لنا في عمومه أدلة وجوب تتبع القياس والظاهر استقلال العلة بالعلية وفي أنه ليس بالصيغة لزوم عتق كل عبد أسود إذا قال أعتقت غلاماً لسواده، واللازم باطل ولا قائل به أي للإجماع السكوتي.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٥/٤٣١) ح (٢٣٧٠٨)، وانظر نصب الراية (٢/٣٠٧)، الدارية في تخريج أحاديث الهداية (٢/٣٠٧).

للقاضي احتمال أن يكون خصوصية المحل جزأ العلة، قلنا الظاهر هو الاستقلال فلا يترك بمجرد الاحتمال وإلا لم يصح قياس للمعمم بالصيغة أن حرمت الخمر لإسكاره كحرمت المسكر لإسكاره عرفا قلنا المراد أن لا فرق أصلا أو في الحكم الأول ممنوع والثاني غير مفيد إذ لا يلزم كونه بالصيغة.

السابع: في عموم المفهوم عند الجمهور ونفاه الغزالي -رحمه الله- قيل النزاع لفظي، فمن فسره بما يستغرق في محل النطق لم يقل به ومن فسره بما يستغرق في الجملة قال به لا حقيقي لأنه إن أريد ثبوت الحكم في جميع ما سوي المنطوق من صور وجود العلة في الموافقة وعدمها في المخالفة.

فلا يتصور النفي من القائل به كالغزالي وإن أريد ثبوته فيها بالمنطوق فلا يتصور إثباته والحق إنه حقيقي لما ثبت أن العموم من عوارض الألفاظ لا المعاني ولا لأفعال فمن قال بأن المفهوم ملحوظ يوجه إليه القصد عند التلفظ بالمنطوق قال به وبقبوله للتخصيص كما ذهب إلى مثله، في لا آكل من جعله محذوف المفعول المراد ومن قال بأنه سكوت وعدم تعرض وحصوله بتبعية ملزومة المنطوق نفاهما كما نفي لا آكل من جعله منزلا منزلة اللازم.

واعلم أن الظاهر في الموافقة هو الأول فإن من قصد منع الأذى بان قصده بأكثر منه ظاهرا وفي المخالفة هو الثاني فإن إيجاب الزكاة في السائمة ليس قصدا إلى عدمه في المعلوفة ظاهرا فالقول بالعموم في الموافقة دون المخالفة لعدم القول بها كما هو مذهبنا هو الحق.

ولذا قيل القول بالمفهوم مع القول بأن سكوت وعدم تعرض ليجتمعان، وإن أمكن توجيهه بأن القول للزومه وكونه سكوتا عن القصد بالنطق لا تنافيه.

الثامن: قال أصحابنا عطف المخصص على العام يقتضي تخصيصه ظاهرا كما يقتضي سياق عطف ولا ذو عهد في عهده علي إلا يقتل مسلم بكافؤ تخصيص الحرق لآن المنذر مخصص بالحربي إجماعاً إذْ يقتل الذمي هو المشهور في تعبير الآمدي بأن الأول ليس عمومه وإلا لزم عموم الثاني فيفسد.

ونقل الشافعية عنا عبارتين أخريين أن العطف على العام يوجب التعميم صيغة فالأول كعطف وبعولتهن على والمطلقات والثاني كعطف ولا ذو عهد على ما قبله خلافا لهم فيهما.

فأولا: لأن المعطوف فيهما مخصص مع عموم المعطوف عليه حقيقة في الأول واتفاقا

وصيغة في الثاني عندكم قلنا تخصيصه بمنفصل كالإجماع فيهما.

وثانيا: أنه مبني على وجوب تقدير قيد الأول في الثاني وليس كذلك وإلا لوجب في ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا تقدير الظرف في عمرو.

قلـــنا: ملتزم من حيث الظهور أو قدر في الحديث ضرورة أن لا يمتنع قتل ذي العهد مطلقـــا ولا ضـــرورة هنا قيل معناه ولا ذو عهد ما دام في عهده فلا تقدير، قلنا فيكون عطف القتل لا قصاصًا عليه قصاصًا والظاهر خلافه.

التاسع: في عموم خطاب الرسول عليه السلام نحو ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾ [المزمل: ١]، ﴿لَـــئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] للامة إلا لدليل مخصص ولا خلاف في عمـــومه بدليل شرعي مشترك مطلقا أو فيه خاصة كقياس لهم عليه أو نص أو إجماع ولا في عدم الوضع لغة بل في الفهم عرفا وأحمد معنا خلافا للشافعية.

لـــنا أولا أن الأمر لمقتدى طائفة بأمر ما مفهم للأمر لـــه ولأتباعه عرفا ولو لم يكن المتخاطبان من المتشرعة.

وتحقيقه أن أمر مثله إما أن يشتمل على قرينة العموم كالأمر بالأمور السرية ولا كلام في خصوصه وإما أن لا يشتمل عليهما كالأمر بمجاملة الصديق ومعاملة الشقيق وغيرهما ولا شك في فهم أمر الاتباع فيه.

أيضاً قيل الواقع فيه عدم العلم بالخصوص وهو أعم من العلم بعدم الخصوص قلنا نقلة العرف ثقة لا يتهم في نقلهم ولئن سلم فالغالب من القسمين الأولين في أمر المقتدي هو العموم والغالب كالمتحقق فيلحق به وإلحاق المشكوك بالغالب في الاستعمال ليس قياسا في اللغة بل عملا بالاستقرار على أن لا نعلم أن لا قرينة على العموم في خطاب الرسول مطلقا فإن كل خطاب توجه إليه تفصيل للهداية إلى جناب الحق والصراط المستقيم وإنما يقصد بمثله الكل لا هو وحده فالظاهر عمومه وبهذا علم أن منع فهم العموم مكابرة وأن الدعاء دليل العموم والشياع لا يعم كل مثال مما يفهم فيه أمر الاتباع.

وثانـــيا: أن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [الطلاق: ١] نداء له وأمر للكـــل فكمـــا جاز تخصيصه بالنداء عند أمر الكل جاز تخصيصه بالأمر كذلك وكون التخصيص بالنداء للتشريف لا ينافيه لجواز كون التخصيص بالأمر كذلك وافعل وأتباعك ليس مثله إذْ لا كلام في صحته بل نظيره يا فلان افعلوا فلولا أنهم أمروا دون النداء لكان في صـــحته ألف نزاع،وثالثا قوله تعالى ﴿لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧] حيث أخبر أن الإباحة لـــه ليشمل الأمة إباحة تزوج أزواج

الأدعياء لا تزوج زينب كما فهم فإما أن يعلم ذلك بطريق القياس أو مطلقا أي بدلالة العرف.

والأول خلاف الظاهر لأن ظاهره جوازه مطلقا لا جوازه بالقياس ولذا يفهمه نفاته، ورابعا قوله تعالى ﴿خَالِصَةً لَكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] قيل يجوز أن يكون لقطع احتمال العموم حتى لا يقاس الأمة عليه لا لقطع العموم المفهوم قلنا خلاف الظاهر لأن الظاهر التخصيص دفع العموم لا دفع احتماله لهم ولا أن مثله موضوع الخطاب المفرد، قلنا غير محل النزاع إذ لا نزاع في عدم وضعه لغة.

ورابعا: لو عم لجاز إخراج غير المذكور تخصيصا لعمومه ولا قائل به قلنا قد يقع التخصيص في العام عرفا كإخراج غير الوطء من النظر وغيره من الاستمتاعات المرادة عرفا في ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُم﴾ [النساء: ٢٣] وهذا على أنه محذوف لا مقتضى وأيا كان يصح سندا.

العاشر: في عدم عموم خطاب واحد من الأمة لغيره بصيغته خلافا للحنابلة ولعلهم يدعون ذلك بالقياس أو بقوله عليه السلام «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**»(١)، لنا أولا عدم الوضع لغة والفهم عرفا، وثانيا عدم فائدة قوله حكمي على الواحد الحديث إذا لفهم التعميم من صيغة الخطاب، لهم أو لا النصوص الدالة على أنه مبعوث إلى الكافة قلنا أي ليبين لكل من الحر والعبد والمسافر والمقيم مثلا حكمه الخاص به لا أن الكل للكل.

وثانيا قوله عليه السلام «**حكمي على الواحد**» قلنا فالفهم بهذا لا بالصيغة أو معناه عمومه بالقياس وإن كان خلاف الظاهر للجمع بين الأدلة.

وثالثا حكم الصحابة بما حكم النبي به على الواحد من غير نكير كضرب الجزية على كل مجوسي لضربه على مجوس هجر فكان إجماعا.

قلنا إن كان ذلك بالقياس فلا نزاع في جوازه وإلا فهو ليس بمحل الإجماع فلا يسمع دعوى الإجماع.

ورابعا: قوله عليه السلام لأبي بردة في التضحية بالجذعة «**ولا تجزي عن أحد بعده**»(٢) بالتاء أي لا تقضي من قوله تعالى: ﴿واتقوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً﴾ [البقرة:

---

(١) لا أصل له: قاله العراقي وغيره، انظر المصنوع (١/٩٥)،كشف الخفاء للعجلوني (١/٤٣٦)، تحفة الطالب (١/٢٨٦).

(٢) أخرجه البخاري (١/٣٢٥) ح (٩١٢)، ومسلم (٣/١٥٥٢) ح (١٩٦١).

٤٨] فلو عم الخطاب لم يكن له فائدة.

أما في قصة أعرابي واقع أهله في نهار رمضان فلم تثبت فيه لا تجزي أحدا بعدك اللهم إلا أن يكون نقلا بالمعنى كما ذكر القرنوي في شرح الحاوي وكذا تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام بجواز لبس الحرير لكلمة كانت بهما أو شكوا القمل وقيل لا تخصيص فيه بل يجوز لكل أحد لحاجة.

قلنا فائدته قطع احتمال الشركة للإلحاق بالقياس الحادي عشر في أن الإناث المختلطة مع الذكور تندرج تحت نحو المسلمين وفعلوا وافعلوا بطريق التبعية خلافا للكثير لا الإناث المنفردات ولا الذكور تحت صيغة جمع المؤنث ولا النساء في نحو الرجال إجماعا.

كما يندرج إذا عرف التغليب وفي نحو الناس ومن وما إجماعا ولذا قال في السير أمنوني على أبنائي وله بنون وبنات يشملهما أو بنات فقط لا يندرج وعلى بناتي لا يندرج البنون بخلاف أولادي مطلقا.

لنا أولاً: غلبة الاستعمال عند الاختلاط كما دخل في ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّداً﴾ [الأعراف: ١٦١] نساء بني إسرائيل وفي ﴿اهْبِطُوا﴾ [البقرة: ٣٦] حواء مع آدم وإبليس قيل صحة الإطلاق لا يستدعي الظهور قلنا بل الظهور عرف بالعرف ولأن الأصل فيه الحقيقة لا يقال حقيقة للرجال وحدهم إجماعا والمجاز أولى من الاشتراك لانا نقول إما لغة أو مطلقا لكن عند الانفراد فسلم وأما عرفا عند الاختلاط فممنوع.

وثانيا: مشاركتهن في نحو أحكام الصوم والصلاة وغيرهما وإن وردت بالصيغ المتنازع فيها قيل بدليل خارجي ولذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما.

قلنا الأصل عدمه بالاستثناء فيما لا يشاركنهم يحتاج إليه وذا أدل دليل على التناول لولاه.

وثالثا: دخولهن في الثانية إجماعاً إذا قال أوصيت للرجال والنساء ثم لهم بكذا قيل المتقدمة قرينة.

قلنا لا نعلم لجواز إرادة الخصوص في الثانية بل الإفراز ظاهر فيها قالوا أو لا عطف المسلمات على المسلمين دليل عدم الدخول إذ عطف الخاص على العام لا يحسن.

قلنا: غير محل النزاع فإنه صورة الاقتصار على جمع الذكور على أن عدم حسنه ممنوع إذا قصد فائدة التأسيس أولى من فائدة التأكيد.

قلنا لا تأكيد إذ هو ما فيه تقوية الأول وثانيا ما روي عن أم سلمة من سبب نزول قوله أن المسلمين والمسلمات، حيث نفت ذكرهن مطلقاً ولو كن داخلات في الجملة لما

منفيها التصريح بذكرهن وإلا كانت زاعمة أن الأحكام السابقة ليست متناولة لهن وذلك ربما يفضي إلى الكفر فضلا عن الكذب، وثالثا إجماع أهل العربية على أن حقيقتها جمع المذكر، قلنا لغة أو عند الانفراد كما مر.

الـــثاني عشر: مثل من وما من العام المشترك بينهما لا يختص بالمذكر وان عاد إليه ضميره عند الأكثرين للإجماع في من دخل صيغة الخطاب المتناولة للعبد لغة مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١] متناولة شرعا مطلقا خلافا للبعض وعند أبي بكر الرازي يتناولهم في حقوق الله دون حقوق الناس.

لنا: تحقق المقتضي هو التناول اللغوي وعدم المانع إذْ الرق لا يصلح مانعا، ولهم أولا أن ذلـــك الظاهر يترك بالإجماع صرف منافع العبد إلى سيده، إذْ التكليف صرف لها إلى غيره.

قلـــنا: وجوب الصرف عند الطلب فلا لناقض عدمه عند عدمه ولذا جاز صرفها إلى نفـــسه ولئن سلم فقد استثنى وقت تضايق العبادات حتى جاز عصيانه لو أدى طاعته إلى فواتها ولا مناقضة بين وجوب العبادة ووجوب الصرف إلى السيد عند عدم التضايق.

وثانياً: خروج العبد عن خطاب الجمعة والحج والعمرة والجهاد والتبرعات والتقارير ونحوها فلو عم الخطاب لزم التخصيص والأصل عدمه.

قلـــنا: ارتكـــب لدليله كخروج المريض عن الصوم والأربعة المتقدمة والمسافر عن الصوم والجمعة والحائض عن الصلاة أيضاً.

الرابع عشر: العمومات الواردة على لسان الرسول عليه السلام المتناولة له لغة نحو ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: ١٠٤]، ﴿يَا عِبَادِيَ﴾ [العنكبوت: ٥٦] يشمله مطلقًا (١) خلافا للبعض (٢) بقرينة الورود على لسانه وعند الحليمي إن لم يكن مصدرا بقل.

لنا أولا: تحقق المقتضى وعدم المانع.

وثانـــيا: فهم الصحابة دخوله ولو مصدرا بقل ولذا إذا لم يفعل بمقتضاها سألوه عن مـــوجب التخصيص ويذكره وهو تقرير لدخوله كما علل في صوم الوصال بعد نهيه عنه

---

(١) أو كـــان معه «قل» أم لا، وهو قول حجة الدين الغزالي، وسيف الدين الآمدي، وأكثر أهل العلم، انظـــر المستـــصفى للغزالي، (٢/٨٠ - ٨١)، إحكام الأحكام للآمدي (٢/٣٩٧)، نهاية السول للإسنوي (٢/٣٧١)، البرهان لإمام الحرمين (١/٣٦٥-٣٦٧).

(٢) حـــيث قـــال الـــصيرفي والحليمي: يدخل إلا أن يكون معه «قل»، انظر إحكام الأحكام للآمدي (٢/٣٩٧)، نهاية السول للإسنوي (٢/٣٧٢).

بأني أبيت عند ربي وفي عدم فسخ العمرة بعد أمره به بأني قلدت هديا ولهم أولا أنه أمر أو مبلغ فلا يكون مأمورا من جهة أخري.

قلنا الآمر هو الله والمبلغ جبريل وهو حاك لتبليغ ما هو داخل فيه وهو المراد ببلغ أو الحكاية تبليغ آخر، وثانيا خصوصه عليه لسلام بأحكام من وجوب وتحريم وإباحة دليل عدم مشاركته فالوجوب كركعتي الفجر ذكرها الآمدي وعند الحسن البصري رحمه الله على الكل نقله النواوي وصلاة الأضحى والضحى والوتر والتهجد والسواك وتخيير نسائه فيه والمشاورة وتغيير المنكر ومصابرة العدو الكثير وقضاء دين الميت المعسر.

والتحريم كمصرفية الزكاة القرآنية وخائنة الأعين وهي الإيماء إلى مباح على خلاف ما يظهر وصدقة التطوع ونزع لامته حتى تقاتل والمن ليستكثر ونكاح الكتابية والأمة والإباحة كالنكاح بلا شهود وولي ومهر والزيادة على أربع نسوة وصوم الوصال وصفي المغنم وخمس الخمس وجعل إرثه صدقة وأن يشهد ويقبل ويحكم لنفسه وولده.

قلنا خصوصه لدليل مانع خروج المريض وغيره من العمومات، للحليمي أن الأمر بالأمر ليس أمرا قلنا لا نعلم عند عدم المانع ولئن سلم فهذا الظاهر يترك بالدليل السابق أما الجواب بأن جميع الخطابات في تقدير قل فممنوع ولئن سلم فليس المقدر كالملفوظ من كل وجه.

الخامس عشر: خطاب المشافهة ليس أمراً لمن بعد الموجودين في زمن الرسول عليه السلام صيغة بل بدليل آخر من إجماع أو قياس أو نص أو كون الأمر في معنى الخبر وما مر من أن الأمر يتعلق بالمعدوم فمعناه تعلق الكلام النفسي كأن تقوم نفس الأب طلب العلم من ابن مولد لا توجه الكلام اللفظي، وقالت الحنابلة عام لمن بعدهم.

لنا أولا: أنه لا يقال للمعدومين ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١] ونحوه لا وحدهم ولا منضمين إلى الموجودين إلا تغليبا وهو خلاف الظاهر فيحتاج إلى دليل مما ذكر ولذا يقال إذا تعلق أمر الرسول بالمعدوم كان في معنى الخبر لأن خطاب المشافهة موضوع للتفهيم وبهذا يعرف أن لا منافاة بين نداء الحاضر وتكليف الكل.

وثانياً: إذا لم يتوجه إلى الصبي والمجنون لعم فهمهما مع وجودهما فإلى المعدوم أولى وهذا استدلال على عدم العموم بعدم توجه الخطاب لا بعدم توجه التكليف حتى يقدح فيه احتمال الخصوص ولهم أولا أن من بعد الرسول لو لم يكن مخاطبا لم يكن مرسلا إليهم واللازم منتف بالإجماع، وإن منعوا تناول مثل ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا كَافَّةً﴾ [سبأ: ٢٨] للمعدومين قلنا يحصل التبليغ بنصب الدليل على المشاركة.

وثالثاً: احتجاج العلماء في كل عصر بها وهو إجماع على العموم قلنا لعله لعلمهم بتناوله لهم بدليل آخر ككون خطاب التكليف في معنى الإخبار جمعا بين الأدلة وإن دل ظاهر سياق القصص على أن احتجاجهم بنفس العموم قيل على الجوابين أن الأدلة الأُخر أيضاً من الخطابات أو مما ثبت حجيته بها من الإجماع والقياس فلا يتناول المعدومين قلنا بإجماع أو تنصيص على ثبوت الحكم أو حجية الأدلة في حق المعدومين أيضاً نحو الجهاد ماض إلى يوم القيامة مثلا.

السادس عشر: دخول المتكلم في عموم متعلق الخطاب خبرا كان نحو ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] أو إنشاء نحو من أكرمك فأكرمه ولا تهنه إذا أريد الخطاب العام المراد به كل أحد كما في

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته

البيت يقتضي دخوله فيه وقيل لا لقرينة أن الخطاب منه مثاله قوله عليه السلام «بشر المشائين إلى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيامة»(١).

لنا: تحقق المقتضي وعدم المانع ولهم لزوم خلق الله تعالى نفسه في ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، قلنا خص عقلا.

السابع عشر: أن الوارد للمدح أو الذم يبقى على عمومه، ويثبت الحكم به في جميع متناولاته خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فأحال التمسك بعموم الذهب والفضة في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] الآية في وجوب الزكاة بالحلي المباح الاستعمال كما هو مذهبنا أما في المحرم لعينه كما بينهما أو بالقصد كأن يقصد بحلي النساء أن يلبسه الغلمان، أو بحلي الرجال كالسيف والمنطقة، أن يلبسه الجواري فيوافقنا في وجوبهما.

لنا تحقيق المقتضي وانتفاء المانع إذ لا ينافيه المدح والذم، له أن التوسع والعموم مبالغة وإغراقا معهود فيهما.

قلنا فسياقهما دليل إرادته فعدمها ولئن سلم فلا منافاة بينه وبينهما حتى يدل ثبوت أحدهما على انتفاء الآخر، ومما يواجههما المطلق والمقيد فالمطلق ما دل على الذات دون الصفات؛ لا بالنفي ولا بالإثبات وقيل ما دل على شايع في جنسه أي حصة محتملة

(١) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه (٢/٣٧٧) ح(١٤٩٩)، والحاكم في مستدركه (١/٣٣١) ح(٧٦٨)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، والترمذي (١/٤٣٥) ح(٢٢٣)، والبيهقي في الكبرى (٣/٦٣) ح(٤٧٥٥)، وأبو داود (١/١٥٤) ح(٥٦١)، وابن ماجة (١/٢٥٧) ح(٧٨١).

وثالثاً: احتجاج العلماء في كل عصر بها وهو إجماع على العموم قلنا لعله لعلمهم بتناوله لهم بدليل آخر ككون خطاب التكليف في معنى الإخبار جمعا بين الأدلة وإن دل ظاهر سياق القصص على أن احتجاجهم بنفس العموم قيل على الجوابين أن الأدلة الأُخر أيضاً من الخطابات أو مما ثبت حجيته بها من الإجماع والقياس فلا يتناول المعدومين قلنا بإجماع أو تنصيص على ثبوت الحكم أو حجية الأدلة في حق المعدومين أيضاً نحو الجهاد ماض إلى يوم القيامة مثلا.

السادس عشر: دخول المتكلم في عموم متعلق الخطاب خبرا كان نحو ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] أو إنشاء نحو من أكرمك فأكرمه ولا تهنه إذا أريد الخطاب العام المراد به كل أحد كما في

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته

البيت يقتضي دخوله فيه وقيل لا لقرينة أن الخطاب منه مثاله قوله عليه السلام «بشر المشائين إلى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيامة»(١).

لنا: تحقق المقتضي وعدم المانع ولهم لزوم خلق الله تعالى نفسه في ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، قلنا خص عقلا.

السابع عشر: أن الوارد للمدح أو الذم يبقى على عمومه، ويثبت الحكم به في جميع متناولاته خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فأحال التمسك بعموم الذهب والفضة في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] الآية في وجوب الزكاة بالحلي المباح الاستعمال كما هو مذهبنا أما في المحرم لعينه كما بينهما أو بالقصد كأن يقصد بحلي النساء أن يلبسه الغلمان، أو بحلي الرجال كالسيف والمنطقة، أن يلبسه الجواري فيوافقنا في وجوبهما.

لنا تحقيق المقتضي وانتفاء المانع إذ لا ينافيه المدح والذم، له أن التوسع والعموم مبالغة وإغراقا معهود فيهما.

قلنا فسياقهما دليل إرادته فعدمها ولئن سلم فلا منافاة بينه وبينهما حتى يدل ثبوت أحدهما على انتفاء الآخر، ومما يواجههما المطلق والمقيد فالمطلق ما دل على الذات دون الصفات؛ لا بالنفي ولا بالإثبات وقيل ما دل على شايع في جنسه أي حصة محتملة

(١) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه (٢/٣٧٧) ح(١٤٩٩)، والحاكم في مستدركه (١/٣٣١) ح(٧٦٨)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، والترمذي (١/٤٣٥) ح(٢٢٣)، والبيهقي في الكبرى (٣/٦٣) ح(٤٧٥٥)، وأبو داود (١/١٥٤) ح(٥٦١)، وابن ماجة (١/٢٥٧) ح(٧٨١).

لحصص كثيرة لم يطرأ عليها تعيين فخرج ما فيه تعين إما شخصا في وضعه كالعلم، أو في استعماله كالمبهم والمضمر وإما حقيقة في وضعه كأسامة أو استعماله كالأسد وإما حصة فهذا نحو ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٦] وكل حصص كالرجال وخرج كل عام ولو نكرة كل رجل ولا رجل فيبطل تعريف الآمدي بالنكرة في سياق الإثبات فالمقيد ما دل لا على شايع في جنسه فيدخل المعارف والعمومات ورجح الثاني بأن الدال على الذات هو الدال على الحقيقة كما في المنهاج وذلك موضوع الطبيعة والمطلق موضوع المهملة لا ذلك وفيه بحث لأن حقيقة اسم الجنس فرد لا بعينه أي لم يعتبر تعيينه فاستعماله في موضوع المهملة حقيقة كما عرفت في الفرق بينه وبين علم الجنس ولئن سلم فالدال على الذات أعم من الدال عليه من حيث هو أو من حيث تحققه وأيضاً عدم إخراج المعهود الذهني تحكم وليس لأنه مطلق كما ظن لكونه مقيدا باعتبار حضوره الذهني وإلا لم يكن معرفة كيف وبه الفرق بين المصدر المعرف والمنكر وبين الرجال وكل رجل وأيضاً مثل رقبة مؤمنة وهو المقيد تعارفا لشيوعه داخل في المطلق دون المقيد مع تقييده والأصل بين القسمين التمايز الحقيقي لا الإضافي فالأولى ما ذكره أصحابنا.

بحث شريف

حكم المطلق أن يجري على إطلاقه والمقيد على تقييده فإذا وردا فإما في سبب الحكم كنصي صدقة الفطر أو لا فإما في حكم أي محكوم به واحد مع وحدة الحادثة نحو «إن ظاهرت فاعتق رقبة ورقبة مسلمة» أو تعددها نحو «إن ظاهرت فرقبة وإن قتلت فرقبة مؤمنة» وإما في حكمين كذلك نحو تقييد صوم الظهار بما قبل المسيس وإطلاق إطعامه وكتقييد صيام القتل بالتتابع وإطلاق إطعام الظهار فهذه خمسة، وذكر المنفي قسما آخر ليس بتحقيق لأن الحكم في النفي عام لا مطلق والمعرفة ليست بمطلق فحمل المطلق على المقيد أي إرادة معنى المقيد فيهما متفق على عدمه في القسمين الأخيرين لاختلاف الحكم إلا إذا استلزم حكم المطلق بالاقتضاء أمرا ينافيه حكم المقيد لا عند تقيده بضد قيده نحو: «أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة» ومتفق على ثبوته في الثاني تقدم أو تأخر نحو فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود؛ لأنها مشهورة بخلاف قراءة أبي في قضاء رمضان غير أنه إذا تأخر المقيد كان نسخا عندنا دونه.

لنا في الحمل أنه بعد امتناع العمل بكل منهما عمل بهما وهو أولى وفيه الخروج عن العهدة بيقين، وفي أن المقيد المتأخر ناسخ:

أولا: أنه كتراخي المخصص بل أولى فإنه رافع لتمام ما به صحة استعمل اللفظ وبإثبات حكم شرعي لم يكن وهو لبعض الثابت أما إذا تأخر المطلق فإنه لا يدفع القيد

الثابت لسكوته بخلاف العام المتأخر.

وثانيا: أن المطلق في المقيد مجاز فيكون المقيد عند تقدمه قرينة لا عند تأخره لتراخيه وجعل المتناول بدلا بوضعه عاما خروج عن الاصطلاح الممهد والأصل المشيد.

قالوا أولا: لو كان التقييد المتأخر نسخا لكان التخصيص نسخا لأنه مجاز مثله وقد، سلف الفرق مع أنه ملتزم على أن الكلام في التقييد الموافق والتخصيص الموافق ليس تخصيصا فضلا عن النسخ كما مر أنه مبني على القول بمفهوم اللقب.

وثانيا: لكان إطلاق المتأخر نسخا وقد سلف أنه ساكت بقي الأول والثالث ولا حمل فيهما عندنا خلافا له فلا يجوز إعتاق الكافرة عن الظهار لقيد المؤمنة في القتل ولا يجب صدقة الفطر إلا عن مسلم لتقيدها به في حديث فقال أكثرهم مراده الحمل بجامع وشذوذ منهم من غير جامع لأن بعض القرآن يفسر بعضا لأنه ككلمة واحدة وكذا الحديث.

لنا أولا: الأصل المستفاد من قوله تعالى: ﴿لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ [المائدة: ١٠١] وهو وجوب العمل بالإطلاق ووجهه أن التقييد يوجب التغليظ والمساءلة كما في بقرة بني إسرائيل فإن السؤال عن القيود إذا أوجبهما فالتقييد بالأولى، وذلك لأن النهي ليس عن السؤال عن المجمل والمشكل لأنه واجب ولا عن المفسر والمحكم إذ ليس محلا له بل عن ممكن العمل من نوع إبهام يؤيده قوله عليه السلام: «اتركوني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسألتهم عن أنبيائهم»(١)، وقول ابن عباس رضي الله عنه: «أبهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بين الله»(٢)، ولذا لم يشترط عامة الصحابة في أمهات النساء الدخول حملا على الربائب المقيدة واشترط علي رضي الله عنه ليس للحمل بل لشركة العطف وقال أبو حنيفة ومحمد فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الإطعام يصح وفي خلال الصيام أو الإعتاق لا لتقيدهما بقوله تعالى: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾ [القصص: ٣] دونه.

وثانيا: أن الأصل العمل بكل دليل ما أمكن، قيل فأي فائدة في قيد المقيد، قلنا استحباب القيد وفضله وأنه عزيمة فلا يحمل على المقيد إلا إذا امتنع كما سلف ولا امتناع عند اختلاف الحادثة في السبب إذ لا مزاحمة في الأسباب واتحادهما في خبري التخالف بإشارة التراد فإنه لا يتصور إلا حال قيام السلعة لا للحمل نظيره التعليق بالشرط لما لم يوجب النفي صار معلقا ومرسلاً كما أن نكاح الأمة معلق بعدم طول الحرة

---

(١) لم أجده.

(٢) ذكره الشيخ الزرقاني في شرحه، انظر شرح الزرقاني (١٨٢/٣).

ومرسل لأن تنافي الشيئين ما في كل حكم في الموجود الشخصي لا فيما يحتمل الوجود بهما بدلا قالوا:

أولا: المطلــق ســاكت والمقيد ناطق فكان أولى؛ لأن السكوت عدم ولأن المقيد كالمحكم، قلنا نعم لكن تعارضتا كما في اتحاد الحادثة.

وثانياً: أن القيد وصف يجري مجرى الشرط فينفي بمفهوم مخالفته الجواز في المنصوص وفي غــيره من جنسه كالكفارات فإنها جنس واحد ولذا مطلق نص الشهادة وزكاة الإبل على المقيد بالعدالة في حادثتين والسوم في السبب إجماعا كيف وأنتم قيدتم الرقبة بالسلامة بالقــياس بلا ورود تقييدها بها في موضع فمعه أولى وإنما لم يثبت طعام اليمين في القتل وصومه فيها وطعام غيرهما فيهما وزيادة بعض الصلوات والطهارات وأركانها ونحوها من الحدود لأن تفاوتها بالاسم العلم فلا يوجب النفي ليعدي.

قلــنا بعض النقض بأنه لم يشترط التتابع في صوم اليمين حملا على الظهار والقتل ولا يصح اعتذاره بأن الحمل إذا لم يعارض أصله أصل آخر مقيد كصوم التمتع المقيد بالتفريق هاهنا إذ ليس صوم المتعة مقيدا بالتفريق.

ولذا لو صام بعد الرجوع جملة العشرة جاز وقبله بالتفريق لا بل ذلك لأن صوم المتعة صومان مطلقان موقتان بوقتين لا نعلم أن كل قيد بمعنى الشرط بل إذا كان المقيد منكرا لفظــا أو معــنى لتعرفه نحو المرأة التي أتزوجها بخلاف هذه المرأة ومثله النبيون الذين أســلموا ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾ ولئن كان فلا نعلم نفي المشرط فإن الإثبات لا يوجب نفيا لا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء فعدم إجزاء تحريــر الكافرة في القتل عدم أصلي كعدم إجزاء ما لا يكون تحريرا فلا يعدي ولا يقال يعــدي القــيد فيثبت العدم ضمنا ومثله جائز لأنا نقول تعدية القيد للوجود عند وجوده مستدرك وللعدم عند عدمه تعدية مقصودها إثبات ما ليس بحكم شرعي مع أن فيه إبطالا لشرعي آخر وهو أجزاء الكافرة التي يدل عليها المطلق أي يتناولها بإطلاقه ووجوب القيد ينافيه فلا يجوز وإلا كان القياس دليلا على زوال المكنة الثانية بالنص وناسخا.

ومــن هاهنا يعرف أن المراد باجتماع المطلق والمقيد في حكم وحادثة اجتماعهما صــريحا لا تعدية على أن شرط التعدية عدم نص في المقيس دال على المعدي أو عدمه ولــئن كان فلا نعلم المماثلة سببا وحكما أما سببا فلا صورة وذلك ولا معنى لأن القتل أعظــم الكبائر أما العمد الذي يتعلق به الكفارة عنده فظ وأما الخطأ فلكون العمد أعظم من الغموس كان الخطأ أعظم المنعقدة.

وأمـــا حكما فلا صورة للفرق بين صور الكفارات ولا معنى إذ ليس في كفارة القتل تيسير غيرها بإدخال الإطعام والتخير وبعد الأكل إن صح القياس فهو لنا لا تحرير كفارة الـــيمين يجب أن يكون أخف من تحرير القتل قياساً على سائر خصالها وجواب ما ذكره مـــن صور النقض، أن نسخ إطلاق نصوص العدالة بآية التبين ونصوص الزكاة بقوله عليه الـــسلام لـــيس من العوامل والحوامل والعلوفة صدقة وتقييد الرقبة بالسلامة لعدم تناول المطلق ما كان ناقصا في كونه رقبةً وهو فائت جنس المنفعة لأنه ثابت من وجه وهذا هو أن المطلق ينصرف إلى الكامل ومن البين أن الفهم يتبادر إليه.

وأمـــا الحمـــل بلا جامع فأفسد لجواز إرادة كل من الإطلاق والتقييد في موضعه من القـــرآن وكونه كلمة واحدة في أنه لا تناقض ولا اختلاف في الأصول فإما في اعتبارات دلالاتـــه فـــلا وأيضاً إن أريد بالواحدة الكلام النفسي فليس الكلام فيه مع جواز توارد التعلقات المختلفة عليه وإن أريد العبارة فهي مختلفة.

الفصـــل الـــثالـــث في حكم المشترك

الـــذي وضع أولا لما زاد على حقيقته من حيث اختلافها فقد خرج المجاز والمنقول والمنفرد خاصا وعاما وهو الوقف متأملا ليدرك معناه برجحان بعض وجوهه فإنه يحتمله بخلاف المجمل إلا ببيان من المجمل فما انسد باب ترجيحه يكون منه ولا عموم له خلافا للـــشافعي رضـــي الله عنه والقاضي وأبي على الجبائي وعبد الجبار، وتحريره أن يراد كل واحـــد من معنى به معا إذا أمكن اجتماعهما كأنعم على مولاك شكرا للإنعام أو إتماما للإكرام وإن كانا متضادين نحو رأيت الجون بخلاف: ﴿ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وافعـــل في الأمر والتهديد أو الندب والإباحة لا أن يراد بدلاً أي كل في حال سواء كان مع عدم اعتبار الاجتماع أو مع اعتبار عدم الاجتماع ولا أن يراد المجموع لعلاقة مجاز أو لا أن يراد معنى ثالث يعمهما مجازاً كأحدهما لا بعينه لا حقيقة إلا عند السكاكي ومن أن يراد ما يسمى به إذ لا نزاع في جواز هذه الثلاثة أما الأول فعندهم يجوز مطلقا حقيقة وقيل في النفي دون الإثبات وهو ضعيف لأن النفي يرفع مقتضى الإثبات.

فالعام قسمان متفق الحقيقة ومختلفها وعند ابن الحاجب مجازا والحق عدم جوازه وهو مـــذهب بعض الشافعية وجميع أهل اللغة وجمهور أصحابنا والخلاف في جوازه في جمعه مـــبني عليه في مفرده في الأصح بل مبني على اعتبار قيد من جنسه في مفهوم المع ثم متى تجرد عن القرينة المعينة وجب حمله على ذلك عند الشافعي وأبي بكر وهذا غير مذهب السكاكي لا عند باقيهم وقال أبو الحسين والغزالي يصح أن يراد عقلاً لكن اللغة منعت.

لـــنا في أنه لا يجوز، لا حقيقة لأن تعينها لتعيين الوضع فإن تحقق وضع واحد لكل منهما معا فلا نزاع فيه، وإن لم يتحقق إلا لأحدهما فإن لم يعتبر الواضع حين الوضع انفرد ذلك المعنى وعدم اجتماعهن حتى جاز اجتماعه لم يكن ذلك المعنى تمام الموضوع له من كـــل وجـــه وذا خلاف المفروض وإن اعتبره فالاجتماع مناف له فلزم لو جاز إرادتهما وضعا أن يكون كل منهما مراداً وإن لا يكون لأن وضع الآخر مناف له.

وهو مع ومنه يعلم أن الانفراد معتبر في المستعمل فيه وأن الملاحظ في الوضع اعتبار عـــدم الاجـــتماع لا عدم اعتبار الاجتماع كما ظن كثبوت يشترك بين شخصين ممكن بانتفاعهما المنفعة الخاصة لغوية لا عقلية كما ظن فمنع ومنه يعلم غلط السكاكي أيضاً في أن معـــنى المـــشترك الدائر بين الوضعين أحدهما لا بعينه غير مجموع بينهما إذ لا وضع يـــساعده ولا مجـــازا إذ لا علاقـــة تجوزه بين أحد المعنيين وكل منهما معا على ما هو المفروض وإلا فلا نزاع في مجازيته ولا حقيقة ومجازاً إذ فيه الجمع وهو مراد التنقيح بالشق الثاني.

قالوا أولا: يتبادر ذلك عند عدم القرينة المعينة وذلك أمارة الحقيقة قلنا لا نعلم ولئن سلم فالمعتبر التبادر على أنه الموضوع لـــه والمراد كما مر ومنه أيضاً يفهم فساد مذهب السكاكي.

وثانيا: مستعمل فيهما في قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ**﴾ [الحـــج: ١٨] حيث أريد به وضع الجبهة في الناس وغيره في غيره وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ**﴾ [الأحزاب: ٥٦] حيث أريد بالصلاة الرحمة والاستغفار.

قلـــنا في الأولى: أريد بالسجود الانقياد قيل التسخيري عام وقد قال وكثير من الناس ولا يناســـبه عطف وكثير حق عليه العذاب والتكليفي لا يتأتى في غير الناس وجوابه أن المـــراد الانقياد المعتبر في كل نوع والمعتبر في المكلف التكليفي وفي غيره التسخيري أو أضمر الفعل في وكثير بمعنى آخر فإذا جاز إضمار المغاير لفظا ومعنى في علفتها تبنا وماء باردا فلأن يجوز هذا أولى.

وقد دل الدليل على حذفه وتعيينه وقيل المراد بالسجود وضع الجبهة فقدرة الله شاملة لإيجـــاده في الكـــل بإيجاد ما يتوقف عليه كما ذهب إليه في: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ**﴾ [الإسراء: ٤٤] فإن ما يناسبه ظاهر قوله تعالى: ﴿**وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾ [الإســـراء: ٤٤] إرادة حقيقـــته لا معـــنى لا تفهمـــون دلالته على قدسه كما ظن لأن المخاطبين كانوا عارفين بذلك لا يقال قوله ألم تر لا يناسب هذا المعنى الخفي لانا نقول

هـــذا خطاب عارف باقي من أمثاله وإلا فالإلزام مشترك إذ المراد بالانقياد في الجمادات والحيوانات بل وفي السماويات أخفى وفي الثانية أريد بصلاة الكل معنى واحد إذ إيجاب الاقتداء يقتضي الوحدة في كل المراد أو في جزئه.

والأول هو الظاهر حقيقي أو مجازي كالعناية بأمر الرسول إظهارا لشرفه ولأن تحقق ذلك بأسباب مختلفة بحسب موصوفاتها فسرت بالمعاني المختلفة كما يقال في قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤] المحبة من الله تعـالى إيصال الثواب ومنهم الطـاعة لـيس المراد الاشتراك اللفظي بل بيان لوازمها في كل موصوف أو العناية لازمة للمعاني الثلاثة.

وقـيل: أريـد بها الدعاء ففي الله تعالى أنه يدعو ذاته إلى إيصال الخير فلكون لازمه الرحمة فسروه بها وقال الزمخشري عفى الله عنه حقيقتها الرحمة، واستغفار الملائكة ودعاء المؤمنين سينها فإسنادها إلى الطائفتين مجازي ومن الجائز إسناد الشيء إلى مجموع في بعضه حقيقي نحو بنو تميم يقري الضيف ويحمي الحريم.

الفصـل الـرابـع في حكم المؤوَّل

هـو العمل بما ظن منه على احتمال السهو الغلط إذ بيانه غير قاطع وإلا كان مفسرا كما في قوله أنت بائن بتة بتلة حال مذاكرة الطلاق المرجحة لجهة بينونته نكاحا لا خلقا ومكانـا، حتى لو قال أردت البينونة الحسية لا يصدق قضاء لأنها خلاف الظاهر وفيها تخفيف.

وإنما لم يـرجح مفـسره هذا على مؤوله ذلك كما هو الواجب لأن الترجيح بعد التعارض ولا تعارض لتقدم الوقوع بالمؤول الذى خلافه تخفيف منزلة الحكم به ولا يعتبر التفسير بعد الحكم بخلاف سائر المأولات.

تتمة: التأويل إن كان بما لا يحتمله اللفظ يسمى متعذراً وهو مردود وإلا فإن ترجح فقريبا وإن احتاج إلى المرجح الأقوى فبعيدا تذنيب قال الشافعية للحنفية تأويلات بعيدة:

١ - في قوله عليه السلام لغيلان بن سلمة بن شرحبيل الثقفي هو الصحيح لابن عبلان «**وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن**»(١) تارة بأنه أراد بأمسك ابتداء

(١) أخـرجه ابـن حـبان في صـحيحه (٩/٤٦٥)، ح(٤١٥٧)، والحاكم في مستدركه (٢/٢٠٩) ح(٧٧٩)، والتـرمذي (٣/٤٣٥) ح(١١٢٨)، والبيهقي في الكبرى (٧/١٤٩) ح (٩٣٦٢٣)، والـدارقطني في سننه (٣/٢٦٩)، والإمام الشافعي في مسنده (١/٢٧٤)، وابن ماجة (١/٦٢٨)، ح(١٩٥٣)، والإمـام مالـك في موطئه (٢/٥٨٦) ح (٢١٨)، والطحاوية في شرح معاني الآثار

النكاح وبفارق لا تنكح وأخرى بأمسك الأوائل وفارق الأواخر فإنهم يرون الأول إن تزوجهن معا، والثاني مرتبا والشافعية إمساك أي أربع شاء بلا تجديد وجه البعد أنه متجدد الإسلام لا يعرف شيئا من الأحكام فخطاب مثله بأي ظاهر مثله بعيد وإنه لم ينقل تجديد لا منه ولا من غيره مع كثرة إسلام الكفار المتزوجين.

وكذا لنوفل بن معاوية «وقد أسلم على خمس اختر أربعاً وفارق واحدةً» فقال عمدت إلى أقدمهن عندي ففارقتها ففيه وجه ثالث وكذا لفيروز الديلمي وقد أسلم على أختين أمسك أيتهما شئت وفارق الأخرى وفيه أربعة أوجه تجدد الإسلام وعدم النقل وتعميم الآية والتعرض لعدم الترتيب.

قلنا: لا بعد فيها أما الإمساك فإذا أريد به إبقاء الحالة الأولى وإطلاق البقاء على ما يتجدد في الأمثال شائع عرفا والداعي الجمع بينه وبين الأصل الممهد أنهم غير مخاطبين بالشرائع فيبقى أنكحتهم الجائزة عندهم بعد الإسلام إن لم يكن ما ينافى بقاءها كالنكاح بغير الشهود وفى العدة خلافا لزفر فيهما لأن الخطاب يعمهم عنده وللإمامين في الثاني لأن حرمته اتفاقية دون الأول.

أما جمع الأختين والزيادة على الأربع وكذا الطلقات الثلاث فينافى البقاء كالمحرمة كما أن تعرضنا لهم لا يجب إلا بالإسلام ولو من أحدهما أو بمرافعتها عنده لأنه كتحكيمهما فإن استحقاق إحداهما لا يبطل بمواقعة الأخرى وإسلام إحداهما يعلو وأما إرادة الأوائل فاعترف منصفهم بقرية بناء على جواز علمه بالوحي أنه يختار الأوائل.

وهذا شأن الإفتاء يكتفي فيه بالإطلاق عند الإطباق ولا يجب التعرض لتفصيل فيه وقوله عمدت إلى أقدمهن مع أنه لا يتعرض لسماع النبي عليه السلام ذلك يحتمل الأقدم في النشوء على الكفر وهو المناسب لعرض الراغب في محاسن الإسلام وأما عدم النقل فلعله لكون أنكحتهم مرتبة ولا تجديد فيها وأما تعميم الآية فصحيح بشرط تقدمها في النكاح فظاهره عدم التعرض للترتيب لا التعرض لعدمه.

٢- أن المراد في قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً﴾ [المجادلة: ٤] إطعام طعام ستين لأن المقصود وهو دفع الحاجة في واحد ستين يوماً كهو في ستين شخصا وجه بعده جعل المعدوم مذكورا والمذكور معدوما إرادة أو جعل المقصود من المفعولين غير مقصود

=

(٢٥٣/٣)، والطبراني في الأوسط (١٩٠/٢) ح(١٦٨٠)، والإمام احمد في مسنده (١٣/٢) ح(٤٦٠٩).

وبالعكس مع الفرق لفضل الجماعة وقرب دعائهم للمحسن على الإجابة إذ لعل فيهم مستجابا.

قلنا إلحاق بمعنى دفع الحاجة لا إضمار والفرق ليس بشيء إذ مناط التكفير نفس الإحسان لا الدعاء للمحسن ولئن سلم فلا نعلم بعد كل إضمار وإن المقصود الحقيقي يجب أن يوافقه الظاهري وإلا فلا تأويل وليس فيه جعل المذكور معدوما لاندراجه تحت المراد.

٣- أن المراد في قوله عليه السلام: «في أربعين شاة» قيمته لأن المعنى دفع الحاجة وإنجاز وعد رزق الفقراء وهو كما قبله تقريرا وجوابا قيل هذا ابعد لأنه إذا وجب قيمتها فلا يجزي نفسها لعدم النص وفيه مخالفة الإجماع ولأن المؤدي إلى إبطال أصله يبطل نفسه.

قلنا: في الاعتراف بالإلحاق دفع لهما إذ يفيد أحدهما عبارة والآخر استنباطا ولا يكون إبطالا بل تعميما.

٤- أن المراد بأيما في قوله عليه السلام: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»(١) هي الصغيرة والأمة والمكاتبه والمجنونة وبالبطلان الأول إليه عند اعتراض الولي عليه مطلقا في المذكورات ولعدم الكفاءة أو الغبن الفاحش في المهر في المكلفة فبين التأويلين منع الخلو ولا الجمع ولا منه كما ظنَّ لأن النكاح للرقيقة موقوف على إجازة المولى ولغير المكلفة لكونه مترددا بين النفع والضر كالبيع على إجازة الولي بخلاف نحو الطلاق وقبول الهدية وغيرهما مالكة بضعها فيعتبر رضاها كبيع السلعة واعتراض الولي لدفع نقصان الكفاءة أو المهر فإن الشهوة مع قصور النظر للحديث.

ولأنهن سريعات الاغترار سيئات الاختيار مظنتها بخلاف السلعة وجه بعده أنه على أن يحتمل منع المرأة عما لا يليق بمحاسن العادات من نهوضها بنفسها إبطال للتعميم المستفاد من مقام تمهيد القاعدة والتصريح بأداته المؤكدة ولتأكيد التكرير الدافع لاحتمال

(١) أخرجه ابن الجارود في المنتقى (١/١٧٥) ح(٧٠٠)، وابن حبان في صحيحه (٩/٣٨٤) ح(٤٠٧٤)، والحاكم في مستدركه (٢/١٨٢) ح(٢٧٠٦)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، والترمذي (٣/٤٠٧)، ح(١١٠٢)، وقال حسن، والدرامي (٢/١٨٥) ح(٢١٨٤)، والبيهقي في الكبرى (٧/١٠٥) ح(١٣٣٧٦)، والدار قطني في سننه (٣/٢٢١)، والإمام الشافعي في مسنده (١/٢٢٠)، وأبو داود (٢/٢٢٩) ح(٢٠٨٣)، وابن ماجة (١/٦٠٥) ح(١٨٧٩)، عبد الرزاق في مصنفه (٦/١٩٥) ح(١٠٤٧٢)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٣/٧)، والإمام أحمد في مسنده (٦/٤٧) ح(٢٤٢٥١).

السهو والتجوز مع أنهما بالحمل على صورة نادرة كقول السيد لعبد أيما امرأة لقيتها فانكحها فقال أردت المكاتبة، إن رضيت هي ومكاتبها.

قلنا: منع الشخص عن التصرف في خالص حقه لا يكون إلا لمعنى في غيره كالتشبه إلى الوقاحة هنا والمبالاة ينعقد عنده بعبارتها وأن إذن وليها فمن ضرورته جوازه في نفسه فيصرف إلى ما فيه جمع بين الدليلين وتعميم القواعد بحسب الطاقة وليس التكرير لدفع كل تجوز بل لعله لدفع أن لا يراد بالبطلان عدم الانعقاد كما هو حقيقته بلا عدم ترتب الثمرات كبطلان البيع الفاسد وهو المتعارف العام في الفعل الواقع ولئن سلم فلا نعلم تأويله بالأول إليه بل بالإضمار أي باطل عند اعتراض الولي بدلالة أن إذنه كعبارته في المعنى أو عند عدم الكفاءة كما روى الحسن عن الإمام واختاره المتأخرون احتياطاً عن عدم جوازه عنده أما قوله عليه السلام: «**لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل**»[(1)] فقد عمل بحقيقته في الشاهد إذ زيد به لشهرته على خاص فأنكحوا لا في الولي جمعاً بين الأدلة ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز، وجوابه أن المنفي هاهنا نكاح نحو الأمة والصغيرة واشتراط الشهادة في كل نكاح رواية أخرى ساكتة عن الولي.

٥- أن المراد بقوله عليه السلام: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**»قضاء الصوم ونذره لما ثبت من صحة الصيام بنية من النهار وجه بعده حمله على نادر قلنا لا بعد جمعا بين الدليلين لا سيما وهو مخصص اتفاقا كالنفل عند الكل قالوا فليحمل على أقرب تأويل كنفي الفضلية.

قلنا: فيما فعلنا إبقاء الحقيقة والعموم في بعض الأصناف وفي ذلك إبقاء العموم فقط فهذا أقرب المجازين.

٦- إن المراد من قوله تعالى: ﴿**وَلِذِي الْقُرْبَى**﴾ [الأنفال: ٤١]الفقراء منهم لأن المقصود سد الخلة، وجه بعده تعطيل لفظ العموم وظهور أن القرابة ولو مع الغني يناسب سببا للاستحقاق وإلا لساواهم سائر الفقراء مع أنه عليه السلام أعطى العباس من الخمس مع غناه.

قلنا: التعميم باق فيما هو المراد بالقرابة فإنها عندنا مجملة بين قرابة النصرة والنسب،

---

(١) أخرجه ابن الجوزي في التحقيق (٢/٢٥٦) ح(١٦٨٧) بتحقيقنا،وأخرجه البيهقي في الكبرى (٧/١١١) ح(١٣٤٢٣)، والدارقطني في سننه (٣/٢٢١)، وعبد الرزاق في مصنفه (٦/١٩٦) ح(٣٧٤)، والطبراني في الأوسط (٦/٢٦٤) ح(٣٦٦)، والكبير (١٨/١٤٢) ح(٢٩٩). وانظر/ التلخيص الحبير (٣/١٥٦).

بين حديث التشبيك أنها قرابة النصرة وعام مخصص عنده ولذا يصرف إلى بني هاشم وبني المطلب لابني نوفل وبني عبد شمس اتفاقا وأيا كان خص بالفقراء بدلالة حديث: «**أن خمس الخمس عوض لهم عن الزكاة**» ولذا يحرمهم الطحاوية والحق للكرخي لإجماع الأربعة الراشدين على قسمته على ثلاثة أسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل وتقديمهم، يدفع المساواة ولعل إعطاء ابن العباس باعتبار كونه ابن السبيل.

٧- أن السلام في قوله: ﴿**إنما الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ**﴾ [التوبة: ٦٠] الآية لبيان المصرف فيجوز الاقتصار على واحد منهم وهو قول مالك رحمه الله قال إمام الحرمين للشافعي رحمه الله في وجوب ثلاثة من كل صنف بعيد لأن اللام في التمسك، والواو في الشريك ظاهر إن ولذا لو أوصى بثلث ماله لهؤلاء لم يجز حرمان لبعضهم فهي للاستحقاق وقال الغزالي لا يعد فيه لأن سياق الآية قبلها من قوله تعالى: ﴿**وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ**﴾ [التوبة: ٥٨] يقتضي بيان المصرف لئلا يتوهم أن المعطي مختار في الإعطاء والمنع ويعلم أن المصارف هؤلاء وهم ليسوا منها ورده الآمدي -رحمه الله- بأن ذلك قد يحصل ببيان الاستحقاق إذ لا منافاة بين القصد إلى بيان المصرف والاستحقاق بصفة التشريك فلا يصح صارفا عن الظاهر.

قلت يعني به أن معنى اللمز في الصدقات اللمز في صرفها لا في نفسها فسياقه يقتضي أن يراد إنما صرف الصدقات لهؤلاء والصرف لا يملك فاللام صلة ولا دلالة على التمليك وأيضاً المجهول لا يستحق فهي حق الله وحاجة الفقير لها كتعظيم الكعبة للصلاة وهذه الأسماء أسباب الحاجة كأجزاء الكعبة فالبعض يكفي وكذا الواحد من البعض كما روي عن عمر وابن عباس رضي الله عنه بخلاف مسألة الوصية وهو مؤيد بنحو قوله تعالى: ﴿**وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ**﴾ [البقرة: ٢٧١] وقوله عليه السلام وردها في فقرائهم فلاستعارتها عن الجنس إذ لا معهود والكل متعذر يتناول الواحد.

الفصل الخامس في حكم الظاهر

وهو وجوب العمل بما ظهر منه خاصاً كان أو عاماً يقيناً حتى صح إثبات الحدود والكفارات به على احتمال التأويل والتخصيص والنسخ وعلى احتمال السقوط بالنص وما فوقه عند التعارض لمرجوحيته بياناً وقوةً، والتساوي في القوة شرط التعارض الموجب للتساقط لا مطلقه ولا خلاف في إيجابه العمل فلذا صار يقينا بل الخلاف في أنه يوجب العلم أيضاً عند العراقيين وأبي زيد ولو عامل وعند علم الهدى وعامة الأصوليين لا يوجبه

مــع وجــوب اعتقاد أن مراد الله تعالى منه حق ومبناه اعتبار الاحتمال البعيد أعني غير الناشــئ عــن الدليل وعدمه وهو الحق كما في العلوم العادية مثال تعارضه مع النص من الكتاب كما قالا إن قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] نص في أن مدة الرضاع حولان وقــوله: ﴿وَحَمْــلُهُ وَفِصَــالُهُ ثَلاثُــونَ شَهْراً﴾ [الأحقاف: ١٥]ظاهر فيه لأنها سبقت لمنة الوالدة على الولد فتجرحت الأولى.

وقال الإمام: نعم لولا حمل الحولين على مدة استحقاق المطلقة أجرة الرضاع حيث لا يجــبر الــزوج علــى إعطائها بعدهما قيل وكقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] ظاهر في إباحة غير المحرمات مطلقا وقوله تعالى: ﴿مَثْنَى﴾ [النساء: ٣] نص في حــرمة مــا وراء الأربع فترجح وإنما يصح لوعد ما سبق له ظاهرا وإلا فمن تعارض النص مع المفسر ومن السنة كقوله عليه السلام للعرنيين اشربوا من أبوالها وألبانها ظاهر في إطــلاق شــرب ابوال الإبل، لأن سوقه ألبان للشفاء وقوله عليه السلام: «استنزهوا من البول»[1] نص في وجوب الاحتراز فهذا مرجح ولذا لم يجوز الإمام شربه ولو للتداوي.

ومــن المسائل قولها أبنت نفسي بعدما قال لها طلقي نفسك ظاهر في الإبانة نص في الطــلاق إذْ سوقه لــه، لأن كلامها للجواب عن طلقي فرجح الرجعي وهذا معنى أنه لم يفــوض إليها إلا الرجحي فيلغو الوصف الزائد لا يقال لا تعارض إلا بين كلامين وليس هاهــنا كلامــان لأنا نقول معنى التعارض أنه دار بين كونه نصا في ذلك وظاهرا في هذا فجعل نصا وكذا في نظائره الآتية من تزوج امرأة إلى شهر وغيره كذا قيل الصحيح الكلي هو الجواب الآتي.

ثم إنما يترجح النص عليه بعد تساويهما في الرتبة فلا يترجح نص خبر الجواب الآتي ثم إنمــا يترجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْــرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]فإنه ظاهر في أنها ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي»[2]، وإن كان نصا في اشترط الولي لكن خبر الواحد لا يقوى على معارضته.

الفصــل السادس في حكم النص

هــو وجــوب العمل بما وضح منه كذلك على احتمال التأويل والتخصيص والنسخ

(١) أخــرجه الــدارقطني في ســننه (١/١٢٨)، وانظر التلخيص الجيد (١/١٠٦)، الدارية في تخريج أحاديث الهداية (١/٥٩)، نصب الراية للزيلعي (١/١٢٨).

(١) تقدم تخريجه.

والسقوط المفسر المساوي وما فوقه عند التعارض اتفاقا فيه واختلافا في إيجاب العلم.

وهذه الأمور في حيز العدم عند العدم دليله كالمجاز مثال تعارضه مع المفسر قوله عليه السلام: «**المستحاضة تتوضأ لكل صلاة**» نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه السلام: «**المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة**»(١) مفسر فيه فرجح.

وفيما إذا تزوج امرأة إلى شهر فالأول نص في النكاح يحتمل المتعة والآخر مفسر فيها فرجح، وفيما قال داري لك هبة أو سكني هبة فأول الكلام نص في تمليك الرقبة يحتمل تمليك المنفعة وآخره مفسر فيه فرجح وقيل آخره محكم في المثالين فهما من تعارض النص والمحكم كتعارض قوله عليه السلام: «**من استنج منكم فليستنج بثلاثة أحجار**»، مع قوله «**من استجمر فليوتر فمن فعل فحسن ومن لا فلا حرج**» فقد رجح محكم التخيير في الثاني من نص اشتراط الثلاثة ومداره على فرض احتمال النسخ وامتناعه بسبب فإن الفرض كاف في التمثيل وبه يعرف صحة تفريق المعنى في التمثيل بها بالاعتبارين.

الفصل السابع في حكم المفسر

هو وجوب العمل به والعلم بذلك اتفاقا على احتمال النسخ والسقوط بالمحكم عند التعارض قيل مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] فإن ذوي العدل مسوق لمقبولية الشهادة لأنها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهم بالإجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول؛ لأن الإشهاد إنما يكون للقبول عند الأداء وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً﴾ [النور: ٤] المقتضي لعدم القبول من المحدود في القذف فإن تاب وعدل محكم في رده إذ لا يحتمل النسخ للتأبيد فرجح فاعترض عليه بمنع أن الأول مفسر حيث يحتمل الأمر الإيجاب والندب ومخصص من الأعمى والعبد ومنع أن الإشهاد إنما يكون للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان والمحدودين في القذف في النكاح ولقوله ليس شيء منهما بهائل فإن المستشهد به للمفسر ذوي عدل لا غير واحتمال المجاز الذي في الأمر والتخصيص الذي في مجرور منكم لا ينافيه.

والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل وهذا لأن كون مجموع الكلام مفسراً لا يكاد يوجد لا سيما في كلام الله تعالى لأنه إن كان خبرا فمحكم وإن كان إنشاء فلكل نوع منه

---

(٢) أخرجه الترمذي (١/٢٢٠) ح(١٢٦)، والربيع في مسنده (١/٢٢٢) ح(٥٥٥)، وأبو طالب القاضي في العلل (١/٥٧) ح(٧٣)، وانظر نصب الراية للزيلعي (١/٢٠٢).

محتملات مجازية بل وكذا كونه محكما كالنهي في لا تقبلوا فالتحقيق يقتضي أن يكون التمثيل لهما بقيد من الكلام لا بمجموعه كالمفعول في: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦] وإلا فاحتمال أن يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال الأمر المعاني المجازية قائماً فكيف يكون مفسراً لا يقال مقصود التفاوت بين هذه وإلا قام الترجيح لو تعارضت ولا تعارض إلا بين الحكمين لأنا نقول المراد تعارض الحكمين باعتبار تعلقهما بذينك القيدين والله أعلم.

الفصل الثامن في حكم المحكم

هو وجوب العمل به والعلم من غير احتمال وقد مر تحقيق الحق في أن الدليل اللفظي قد يفيد اليقين بمعنى عدم احتمال ما في الشرعيات لأنه منحصر مضبوط على ما هو المشهور، وفي العقليات أيضاً على ما اخترنا وقد رجح على ظاهر قوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ﴾ [النساء: ٣] ونص قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] ومحكم قوله تعالى: ﴿وَلا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً﴾ [الأحزاب: ٥٣] فحرم نكاح أزواج النبي عليه السلام.

ومن مسائل الجامع أنه لو قال لي عليك ألف درهم الحق أو الصدق أو اليقين منصوبا بمعنى ادعيت الحق أو مرفوعا بمعنى قولك الحق صار تصديقا لأنها أوصاف الخبر تصلح لذلك ظواهر باعتبار أن المسوق له المقر به متضمن لا ملفوظ ونصوصا باعتبار أن المتضمن كالملفوظ.

ولو قال الصلاح كان رداً لأنه لما لم يصلح وصفا للخبر إذ لا يقال خبر صلاح لم يصلح تصديقا فيكون محكما في ابتداء الكلام أي اتبع الصلاح واترك الدعوة الباطلة أو الصلاح أولى بك منها فمتى دخل الصلاح جاء الفساد ولو قال البر كان مجملا محتملا لهما؛ لأنه موضوع لأنحاء الإحسان قولا وفعلا لا يختص بالجواب ولا ينافيه فهذا قرن بما يصلح تصديقا من الألفاظ الثلاثة يحمل عليه لأنها بيان لإجماله، وإذا قرن بالصلاح يكون ردا وابتداء لأن المحكم بينه وكذا لو قرن بالصلاح الألفاظ الثلاثة كان ردا حملا للظاهر وللنص على المحكم فأصلها أن كلام المدعى عليه إن صلح تصديقا أو ردا فذا أو احتمله وإلا فكالمسكوت.

الفصل التاسع في حكم الخفي

وهو الطلب أي النظر في أن اختفاءه في محله لمزيد فينتظمه أو لنقصان فلا ينتظمه كالسارق في الطرار والنباش فإن اختلاف الاسم دليل اختلاف المسمى ظاهراً فنظر أن

السرقة أخذ المال مسارقة عن عين الحافظ أو قاصد الحفظ بحرز المكان وقد انقطع حفظه بعارض وهذا في غاية الكمال في الطرِّ لأنه قطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة تعتريه فكان اختصاصه باسم آخر لحذق في فعله فصح تعدية الحدود إليه وفي غاية القصور وفي النبش إما لأنه الأخذ مسارقة عن عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد ولأنه ارذل الأفعال وأردأ الخصال وفي السرقة مع أنها قطعة من حرير دلالة على خطر المأخوذ حيث اشترط فيه النصاب فلم يصح تعدية الحدود إلى مثله فلذالك قال الإمام ومحمد رحمهما الله لا يقطع ولو كان القبر في بيت مقفل في الأصح وإن سرق مالا آخر من ذلك البيت لاختلال الحرز بإمكان التأويل في الدخول بزيارة القبر.

وقال أبو يوسف والشافعية يقطع لأن الأخذ على الخفية يتناوله فعند الغزالي إذا سرق من بيت محرزاً وفي مقبرة متصلة بالعمران وعند القفال مطلقا.

وكالزاني في اللائط فإن الزنا صفح ماء محترم في محل مشتهى بحيث يؤدي إلى استهلاك الفراش أو إهلاك الولد واللواط لا يؤدي إليهما فلا يعدي الإمام حده إليه.

الفصل العاشر في حكم المشكل

وهو الطلب ثم التأمل أي النظر في محامله ثم التكليف في الفكر ليميز مراده الداخل في أشكاله أما الغموض في المعنى نحو: ﴿أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣] فطلب أنه يجيء بمعنى من أين نحو: ﴿أَنَّى لَكِ هَذَا﴾ [آل عمران: ٣٧] وبمعنى كيف نحو: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ﴾ [مريم: ٢٠].

ثم تأمل أن المراد ليس الأول ليباح الدبر لأنه موضع الفرث لا الحرث والفرث أذى أصلي فبالأولى أن يحرم ويؤيده سبب النزول فتعين الثاني المفيد في الإطلاق في الأوصاف أعني قاعدة ومضطجعة ومستدبرة وإما لاستعارة بديعة نحو: ﴿قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ﴾ [الإنسان: ١٦] فطلب حقيقتها ومجازها وتأمل أن لا صحة لها فتعين هو وقد مرت أمثلته.

الفصل الحادي عشر في حكم المجمل

هو التوقف إلى الاستفسار عملا مع اعتقاد حقيقة ما هو المراد حالا ثم الطلب والتأمل إن احتيج إليهما كما في الربا فإن حديث الأشياء الستة الحاصل من الاستفسار معلل بالإجماع فيطلب معانيه الصالحة للعلية ويتأمل لتعيين ما هو العلة فيعدى بحسبه وإن لم يحتج إليهما يكتفي بالاستفسار فإن كان بيانه قطعيا صار مفسرا كما في الصلاة والزكاة وإن كان ظنيا صار مأولا كمقدار المسح.

الفصل الثاني عشر في حكم المتشابه

وهو التسليم واعتقاد حقيقة المراد علما والتوقف لبدا عمل وهو عبودية لأنها الرضا بفعل الرب والإمعان في الطلب عبادة لأنه فعل يرضي الرب والأولى أولى ولذا تسقط الثانية في العقبي دون الأولى والمراد بالأبد إلى آخر الدنيا لأن انقطاع رجاء بيانه للابتلاء فيختص بداره وينكشف في العقبي وإنما عد من أقسام النظم من حيث يعرف به حكم الشرع ولا يعرف به أصلا لأن حيثية المعرفة أعم من إيجابها وسلبها انجر إليه التقسيم أو يعرف به أن لنا منه اشد الوجهين بلوى وأن لله شيئا استأثر بعلمه عبر عنه به والفرق بينه وبين المجمل الذي لم يبين بوروده في الاعتقادات وورود المجمل في العمليات غالبا.

تحصيل ما يتعلق بهذه الفصول للخفاء والبيان من الأصول وفيه بابان:

الباب الأول في المجمل

وفيه بحثان:

الأول: قد مرت الإشارة إلى أن الشافعية يسمون كل ما لم يتضح المراد منه أي بعد ما دل وأورد المهمل متشابها ومقابله محكما فكذلك يسمون قسماً من المتشابه مجملا لا يعرف قبلَ البيان من المجمل وبعده مبينا فقيل في تعريفه ما له دلالة غير واضحة فيتناول القول والفعل والمشترك والمتواطئ إذا أريد به واحد من أفراده لا الحقيقة.

وهذا يقتضي الترادف بينه وبين المتشابه مع أن المتشابه مشترك بينه وبين المؤول كما مر فهو قسم منه قسيم للمؤول فإن التشابه عندهم بالدلالة على شيئين أو أكثر فحين التساوي جمل وعند مرجوحية أحدهما مؤول كما أن الراجح لكن لا يرد الظاهر لأن دلالته واضحة ولذا عدوه كالنص قسما في المحكم.

وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند إطلاقه شيء ولام اللفظ للعهد وإلا فالنكرة كافية للتعريف والأصل عدم الزيادة فلا يرد على طرده المهمل ولا المستحيل إذا أريد بالشيء اللغوي ولا على عكسه المشترك الدائر بين المعنى بناء على أنه يفهم منه أحد محامله لا بعينه لأن المراد فهم الشيء على أنه مراداً نعم يرد الفعل لوعد مجملا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد يحتمل الجواز والسهو إذ ليس لفظا إلا أن يقال أريد تعريف المجمل الذي من أقسام المتن اللفظ.

وقال أبو الحسين: ما لا يمكن معرفة المراد منه قيل الجار متعلق بالمعرفة لا بالمراد وإلا لم يصدق على مجمل لإمكان معرفة كل مجمل بالبيان لكن المعرفة من البيان منه فيرد

علـى طرده المشترك المقرون بالبيان إذْ ليس بمجمل وكذا المجازيين أولا فالمعرفة فيهما ليـست منهما بل من البيان لو كان ويمكن أن يقال المشترك مجمل من حيث هو وذلك كاف في الصحة؛ لأن قيد الحيثية مراد في مثله ولا نعلم أن المتردد بين المعاني المجازية مع الـصارف علـى الحقيقة ليس محملا فالأوضح ما مر لهم أما المجمل ما تساوى دلالته بين المعنيين أو أكثر والأصح ما مر.

لـنا: أنـه ما لا يدرك مراده مع رجائه إلا بالاستفسار إما لغرابة أو تغيير في مفهومه اللغوي أو تساو فالمبين ما يقابله ولا يختص بمقابلته.

الثاني: فيما اختلف في إجماله:

١ - التحـريم المـضاف إلى العين نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] حقيقة وعند العراقيين مجاز من حذف المضاف أو التعبير بالمحل لأن تعلقه بالمقدور وهو الفعـل ثم منهم من ذهب إلى إجماله كالكرخي منا وأبي عبد الله البصري والبهشمية إذْ لا يضمر الجميع لأن الضرورة تندفع بالبعض ولا أولوية بين الأبعاد.

قلـنا: لا نعلم التجوز إذْ المراد أحد نوعي الحرمة وهو حرمة المحل أعني خروجه من محلـية الفعـل أعـني خروجه من الاعتبار شرعاً كالمنهي الفساد والمنع عن شرب الماء الموجود والحماية ويعبر عنهما بالحرمة العينية والغيرية فالمنع في الأول أوكد فإلحاقه بالثاني غلط ولئن كان مجازا فالعرف يعين المراد كالأكل من الميتة والشرب في الخمر والتمتع في النساء فلا إجمال.

٢ - نحو: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»[1]، «وإنما الأعمال بالنيات»[2] مما يراد به لازم مـن لوازمه وإلا لزم الكذب وهو الحكم لأنه مبعوث لبيانه مجمل بعد التجوز لكونه مقـولا شرعا على الدنيوي كالصحة والفساد والأخروي كالثواب والعقاب وهما مختلفان حقـيقة ومحلا ومقصوداً ومناطاً فقط بيط الأول بتحقيق ما يتوقف عليه، والثاني بصحة العزيمة؛ ولذا يفترقان إجماعا في ظن تحققه وإلا فلا يرادان معا وإلا لتلازما فيتحققا معا في الأول وينتفـيا معـا في الثاني وحينئذ إن أريد بالأعمال مثلا ما صدق عليه الحكم على التعيين مجازا من الثواب أو الصحة صار مشتركا وهو مراد فخر الإسلام فلا بحث فيه.

وإن أريد مطلق الأثر الثابت بها صار في حكم المشترك أو صار حكم العمل مشتركا بين حكم عزيمته وحكم تحقق ما يتوقف عليه فصار مجملا وحين أريد الأخروي اتفاقـا

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

إذ المؤاخذة بالخطأ ليست ممتنعة في الحكمة بدليل: ﴿رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] لم يرد الدنيوي لما مر عندنا ولعدم عموم المجاز عنه فلم يصح تمسك بالأول على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسيا والصوم بالإفطار مخطئا وبطلان طلاق المخطئ وبالثاني على اشتراط نية الوضوء وقال البصري بأن لا إجمال في حديث الرفع لأن العرف عين إرادة رفع العقاب كقول السيد لعبده رفعت عنك الخطأ والضمان بإتلاف مال الغير جبر المتلف لا العقاب إذ لا يقصد به الزجر كما في الصبي.

قلنا العرف مشترك إذ لا نعلم إرادة رفع العقاب في كل موضع فإنه بعد ترتيب الوعد على أمر له شروط أو منافيات قد يراد برفع الخطأ الاعتداد في الشروط بما عدمت فيه وفي المنفيات بما وجدت فيه خطأ في ترتب الوعد من غير تعرض لترتب الوعيد أصلا.

تنبيه: من لم يفرق بين المقتضي والمحذوف من أصحابنا كأبي زيد جعل الحكم مقتضى فبنى على أن لا عموم له عندنا لا عند الشافعي رضي الله عنه وفيه التقصي عن تكلف إثبات الاشتراك أو حكمه.

٣- المسح في حق المقدار مجمل خلافا لغيرنا كمالك والقاضي وابن جني لأن مسح الرأس لغة مسح الكل، والشافعي وعبد الجبار وأبو الحسين البصري للعرف الطارئ على أطرقة للبعض فالمشهور من أن مسح بعض الرأس واجب وكله سنة وبعضهم على أن الواجب مطلقه.

قلنا: ما دخل عليه الباء لا يراد استيعابه عرفا كما مر أما الآلة فلأن المقصود منها مقدار ما يتوسل به وأما غيرها فلأن دخول الباء لتشبيهه بها نحو مسحت يدي بالمنديل والحائط ورأس اليتيم فلا فرق بينهما في ذلك كما ظن وحمله على الصلة خلاف الأصل وبعد انتفاء الكل فليس المراد مطلق البعض بما سلف من الوجوه.

٤- نحو قوله عليه السلام: «**لا صلاة إلا بطهور**»، «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**»، «**لا نكاح إلا بولي**»، «**لا صيام لمن لم يبيت**»، مما ينفي الفعل والمراد صفته لا إجمال فيه بين نفي الصحة ونفي الكمال خلافا للقاضي.

لنا أنه إن ثبت عرف شرعي في نفي الصحة أو عرف لغوي في نفي الفائدة نحو لا علم إلا ما نفع ولا كلام إلا ما أفاد ولا طاعة إلا لله فلا إجمال وإن انتفيا فالأولى حمله على نفي الصحة إلا لدليل كالإجماع في «**لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد**» ولزوم النسخ في لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب عندنا لأنه كالعدم في عدم الجدوى فكان عقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة وظاهرا فيه فلا إجمال وهذا ترجيح له أن العرف الشرعي

مـــشترك قلنا لا نعلم بل ذلك للاختلاف في الظهور يعني أنه ظاهر عند كل في واحد ولا قائل بالتردد ولئن سلم التردد فنفي الصحة راجح بأنه أقرب إلى نفي الذات.

٥- قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] مجمل في حق مقدار ما يجب قطعه خلافا للأكثر، لنا أن إرادة كل اليد وبعضها المطلق منتفيان بالإجماع لا بالخبر إذ لا يزاد به على خاص الكتاب فلا بد من مقدار بينة خبر الواحد.

قالوا أولا اليد حقيقة في جملة العضو إذ الأصل خلاف الاشتراك والقطع في الإبانة فلا إجمال.

قلـــنا: بل المعاني الثلاثة مشتركة في الاستعمال وغلبته وذلك آية الاشتراك ولئن سلم فالمراد إجماله بعد العلم بعدم إرادة الكل والبعض المطلق كما مر، وثانيا إنما يكون مجملا لـــو كان مشتركا بين الكل لا متواطئا فيها ولا حقيقة في أحدها ومجازا في الباقي ووقوعه واحد لا بعينه من اثنين أقرب من وقوع ثالث بعينه فيغلب ظن عدم الإجمال.

قلـــنا: إثـــبات اللغة بالترجيح ونفي لمطلق الإجمال في محل النزاع أما ما يثبت إجماله بدليل آخر فلا.

٦- اللفـــظ المـــستعمل تارة في معنى وأخرى في معنيين إذا لم يثبت ظهوره في أحد الاستعمالين مجمل خلافا لشرذمة.

قلـــنا: إثبات اللغة بالترجيح بكثرة الفائدة على أنه معارض بأن الموضوع لواحد أكثر ففـــيه أظهـــر فيتعارضان.وثانياً: إجماله عند الاشتراك لا التواطؤ والتجوز ووقوع المبهم أقرب. قلنا: مر جوابه.

٧- قـــيل: اللفظ الذي له معنى لغوي ومحمل شرعي إذا صدر من الشارع ليس مجملا بل يـــتعين الشرعي محملا لأنه بعث لتعريف الأحكام الشرعية لا الموضوعات اللغوية فقوله عليه السلام «**الطواف صلاة** »[1] يراد به كهي في اشتراط الطهارة لا أنه يسمى صلاة لغة.

قلنا: الكلام فيما لم يتضح دلالته على الشرع ولئن سلم فلا يراد ظاهره إذ ليس صلاة حقيقة وفي المجازات كثير لاحتمال إرادة أنه كهي في الفضلية واحراز الثواب وكونه إمارة الإيمـــان وشيء منها غير متعين على أن حمله على اشتراط الطهارة يؤدي إلى نسخ خاص الكتاب.

---

(١) أخرجه ابن الجارود في المنتقى (١٢٠/١) ح(٤٦١)، والحاكم في مستدركه (٦٣٠/١) ح(١٦٨٦) والدارمي (٦٦/٢) ح(١٨٤٧)، والبيهقي في الكبرى (٨٥/٥) ح(٩٠٧٤)، وأبو يعلى في مسنده (٤٦٧/٤) ح(٢٠٩٩).

٨- اللفظ الذي له مسمى لغوي وشرعي بناء على الحقائق الشرعية كالنكاح في الوطئ والعقد إذا صدر عن الشارع ظاهر في الشرعي مطلقا وقيل مجمل وقال الغزالي في النهي مجمل كما عن صوم يوم النحر وفي الإثبات ظاهر فيه كقوله عليه السلام: «إني إذا لصائم»[1] بعد سؤاله عن عائشة رضي الله عنها أعندك شيء فقالت لا وقيل في الإثبات بالشرعي وفي النهي باللغوي فلا إجمال.

لنا: ظهور إطلاق المستعمل في متعارفه فلا يسمع تمسكهم بصلوحه لهما بعد وضوح اتضاحه وفرق الغزالي بأن النهي لو كان شرعيا لكان صحيحا والنهي لا يدل على الصحة ولا دليل عليهما غيره اجماعا فيكون مجملا بين المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية والجواب بأن الشرع ليس الصحيح شرعا بل ما يسميه الشارع به من الهيآت قد استفيد فساده من باب النهي بل الحق منع أن النهي لا يدل على الصحة.

ومن يعلم جواب الرابع فإنه لما لم يمكنه حمله في النهي على الشرعي حمله على اللغوي فالرد والتحقيق كما سلف.

الباب الثاني في المبين

وفيه مباحث مشتركة ومقاصد مختصة:

المبحث الأول

أن البيان يطلق على التبين وهو الإظهار كالسلام على التسليم من بان أي ظهر أو انفصل وهو الغالب كما قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ٤] أي إظهار ما في الضمير بالمنطق المعرب عنه: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩] وقال عليه السلام: «إن من البيان لسحرا» فاختاره اصحابنا ويناسبه تعريف الضمير في الإخراج من خبر الأشكال إلي حيز التجلي والوضوح وما اورد عليه من البيان الابتدائي ومجازية لفظ الحيز في الموضعين والتكرار في الوضوح مناقشات واهية لأن مقتضي الإخراج عرفاً تجويز الإشكال لا وقوعه نحو ضيق فمم الركية.

ويجوز التجوز في الحدود إذا اشتهر والترادف للتوضيح فإنه محل البيان وقد يطلق على ما به التبيين ولذا عرف القاضي والأكثرون بأنه الدليل وعلى محل التبيين وهو المدلول ولذا عرفه عبد الله البصري بأنه العلم عن الدليل.

---

(١) أخرجه أبو داود (٢/٣٢٩) ح(٢٤٥٥)، والنسائي في الكبري (٢/١١٦) ح(٢٦٣٨)، وعبد الرازق في مصنفه (٤/٢٧٧) ح(٧٧٦٤)، والطبرني في الأوسط (٧/٢٣٣) ح(٧٣٦٤).

قلنا البيان بيان علم به السامع فاقرا ولم يعلم قاصرا إذ لو كان علما لم يكن النبي مبينا للكل وقد قيل لتبيين للناس ما نزل إليهم.

المبحـــث الــثــانـــي

ووجوه تقسيمه:

١ – انـــه إمـــا مفرد أو مركب مع أقسامها ويتضح بتنويره فيما يقابله من المجمل فإن الإجمـــال امـــا مفردا كالمشترك المتردد أصالة كالعين أو إعلال كالمختار يحتمل الفاعل والمفعول وإما في مركب إما بجملته نحو: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] يحتمل الزوج والولي أو في مرجع الضمير منه كما يحكى عن ابن جريح أنه سئل عـــن أبي بكر وعلى رضي الله عنهما ايهما أفضل فقال أقربهما إليه فقيل من هو قال من بنـــته في بيـــته فأجمل فيهما أو مرجع الصفة تجوز طبيب ماهر لتردده بين مطلق المهارة والمهارة فيه أو في تعدد المجازات مع الصارف عن الحقيقة ومنه التخصيص أو الاستثناء أو الصفة أو البدل أو الغلبة المجهولات فلكل مبين يقابله.

٢ – قد يسبقه إجمال وهو ظاهر وقد لا نحو: ﴿اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١] ابتداء.

٣– قد يكون قولا وذا بالاتفاق وقد يكون فعلا عند الجمهور خلافا لشرذمة.

لـــنا أولا: بيانه عليه السلام الصلاة والحج بالفعل لا يقال بل بقوله صلوا وخذوا إذ البيان بالفعل وهما دليلا بيانيته.

وثانيًا: أن مشاهدة الفعل أدل كما قيل ليس الخبر كالمعاينة قالوا الفعل يطول فالبيان به يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة وأنه غير جائز.

قلنا: يطول القول أكثر في مثل هيئات الركعتين ولئن سلم فلا تأخير لأنه لا يشرع فيه عقـــيب الإمكـــان لا امتداد الفعل كمن قال لغلامه ادخل البصرة فصار عشرة أيام حتى دخلـــها ولئن سلم فلأنما عدم جوازه مع غرض في التأخير كسلوك أقوى البيانين على أن جوازه مطلقا مما ذهب إليه وسيجيء ذنابة إذا ورد بعد الإجمال قول وفعل صالحان للبيان فـــإن اتفقـــا كطـــواف واحد والأمر به بعد آية الحج فإن عرف المتقدم فهو البيان وإلا فأحدهما لا بعينه وقيل إذا لم يرجح أحدهما وإلا فهو المتأخر لأن المرجوح لا يؤكد به.

قلـــنا ذلـــك في المفردات لا في المؤكد المستقل وإن اختلفا كطوافين والأمر بواحد وصورة اربع فالقول هو البيان تقدم أو لا والفعل ندب أو واجب مختص به لأن فيه جمعا بين الدليلين وقال أبو الحسين المقدم هو البيان ففي صورتي تقدم القول اتفاق ويلزمه نسخ

الفعل في طوافين ثم الأمر بواحد وهو باطل، أما عكسه فليس نسخا بل زيادة للتكليف.

٤- في أقسام القول أنه إن لم يكن بالمنطوق بل يتركه في محله فبيان ضرورة وإن كان فللازم المعنى كمدة بقاء المشروع بيان تبديل ولعينه بالتغيير بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والبدل والغاية وتخصيص العام القطعي والاستدراك فإنها بيان مدة نفس المشروع لإبقائه ولا بالتغيير فلتأكيد المعنى المعلوم برفع احتماله المرجوح بيان تقرير ولتبين المراد المجهول بأحد الوجوه الثلاثة بيان تفسير.

٥- في أقسام الفعل أن بيانه إما بنفسه وذا إما وضعي كالخطوط والعقود والنصب أو عرفي كالإشارة أو بضرورة معرفة أن فعله للبيان كإمامة جبريل أو بدليل عقلي كوقوعه وقت الحاجة إلى العمل بالمجمل نحو قطع يد السارق من الكوع وإما بتركه كترك التشهد الأول عمدا ليعلم عدم وجوبه وترك ما يتناول الخطاب به له ولأمته قبل الفعل ليعلم تخصيصه أو بعده ليعلم نسخه في حقه فإن علم أن أمته في ذلك كهو ثبت في حقهم أيضاً وإلا فلا.

المبحث الثالث

أن الأكثر على أن المبين يجب كونه أقوى، وقال الكرخي لا أقل من المساواة وجوز أبو الحسن الأدنى والصحيح من مشايخنا عدم جواز الأدنى في المغير والمبدل لا في المقرر والمفسر.

لنا أن إلغاء الراجح بالمرجوح باطلٌ فإن تخصيص العام إلغاء لدلالته والتحكم في المساوي ممنوع بل لكونه محمولا على المقارنة عند الجهل بالتاريخ يخص العام.

لا يقال الصحابة رضي الله عنهم خصصوا الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان إجماعاً لأنا نقول بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من إجماع وغيره ولئن سلم فخبر الواحد عندهم كان قطعيا مسموعا من النبي عليه السلام وأما تقييد المطلق متراخيا فنسخ عندنا إذ لا دلالة له على المقيد فضلا عن قوتها وضعفها كالعام المنطقي بخلاف العام الأصولي المخصص حيث يدل على بعض أفراده تضمنا فحين قيد متراخيا لم يبق مطلقاً وتبدل والعام المخصص عام مخصص ولو خصص.

ثانيا: متراخياً ولم يتبدل من القطع إلى الظن بخلاف غير المخصص أو خصص متراخيا أما تقييده متصلا فبيان لما هو المراد منه تغيير لما هو الظاهر لولاه فيكون بيان تغيير موجبا توقيف أول الكلام على الآخر المغير لئلا يلزم نفي شيء وإثباته معا واحتمال للتوقف مع الفصل وإلا لزم بطلان الأحكام هذا في الظاهر وأما المجمل ونحوه فيكفي في

بيانه تفسيرا أدنى دلالة ولو مرجوحاً إذ لا تعارض فإنه لا يدفع دلالته بل يجمع بينهما وفي بيان التقرير بالأولى لأنه تأكيدٌ للظاهر لا إظهار لما ليس فيه.

المبحث الرابع

أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز إلا على قول من جوز تكليف المحال أما خبر وضع العقالين في آية الخيطين قبل نزول: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فحمله على تقدير ثبوته نفل الصوم ووقت الأجل وقت فرض الصوم وعن وقت الخطاب قيل يجوز مطلقا وهو مختار ابن الحاجب، وقال الصيرفي والحنابلة يمتنع مطلقاً وقال الكرخي:يمتنع في الظاهر إذا أريد به غير ظاهره ويتناول تخصيص العام وتقييد المطلق وتفسير الأسماء الشرعية والنسخ لا في المجمل كالمشترك والمتواطئ المراد به معين، وقال أبو الحسين من المعتزلة والقفال والدقاق وأبو اسحق المروزي من الأشاعرة كما قال الكرخي لكنه في البيان الإجمالي أي بجواز التأخير في المجمل وامتناعه في غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان لإجمالي كان يقال هذا العام مخصوص أو سيخص أو سيقيد المطلق أو سينسخ الحكم وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان الإجمالي.

وقال: الجبائيان وعبد الجبار لا يجوز التأخير أصلا إلا في النسخ وهو المفهوم من المعتمد ولا ينبئك مثل خبير والمختار عند مشايخنا جوازه إجمالا وتفصيلا في بيان التقرير والتفسير كتبين المجمل بل والمشكل والخفي ومنه تفسير الأسماء الشرعية وفي بيان التبديل ومنه تقييد المطلق متراخيا كما مر وتعيين معين اريد بالنكرة من أقسامه عندنا وامتناعه في بيان التغيير بأقسامه.

قال فخر الإسلام رحمه الله وكذا عند الشافعي -رحمه الله- إلا أن تجويزه التراخي في تخصيص العام دوننا بناء على أنه تفسير عنده لما كان محتملا له وللكل كالمجمل وبيان محض فشرطه محل موصوف بالإجمال والاشتراك أي بالخفاء والجهل محققا في البيان البنائي أو مقدراً كما في البيان الابتدائي وأما شرط سبق الكلام له تعلق في الجملة كما ظن وليس مشهورا والتغيير عندنا من القطع إلى الاحتمال لما مر أن العام قبل التخصص قطعي عندنا دونه وإنما لم يجوز التراخي في الاستثناء والخمسة المتصلة الباقية مع أنها تخصيصات عنده لعدم استدلالها وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض متناولاته بمستقل متراخ بل في أن يكون تخصيص فيكون في الباقي ظنيا أو نسخ فيكون قطعيا بناء على أن دليل النسخ لا يحتمل التعليل.

فلـــيس اشتراط المقارنة كاشتراط الاستقلال مجرد اصطلاح كما ظن بل ليفيد الظن والجـــري على هذا مستمر ومهول التاريخ محمول على المقارنة وذلك كثير لنا في جوازه في التقرير والتفسير كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة:١٩].

حيث أريد التفسير لأنه فسر بيان ما اشكل عليك من معانيه ولأنه إيضاح لغة ولأنه مـــرادٌ إجماعاً فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم عمومه فبيان التعبئة أخص منه لما سياتي وفي التقرير معنى التفسير بل أولى وأن الخطاب بالمجمل مفيد للابتلاء بعقد القلب على أحقية المراد به مع انتظار البيان كما بالمتشابه مع عدمه كما يبتلى بالفعل عنده وفي امتناعه في التفسير قوله عليه السلام: «فليكفر عن يمينه»[1].

إذْ لـــو جاز تراخيه لما وجب التكفير أصلا لأن الإبطال بالاستثناء محتمل ولو استدل الإجماع على وجوب الكفارة ووقوع نحو الطلاق والعتاق ولزوم الأقارير ونحوها مما لا يحـــصى لكان أولى على ما لا يخفى هذا المعتمد لا أن التأخير إلى مدة معينة تحكم وإلى الأبـــد تكليف مع عدم الفهم لكفاية تعينها عند الله تعالى بما يعلمه من وقت التكليف به ولا أن الخطاب يستلزم التفهيم ولذا لا يصح خطاب الجماد ولا الزنجي بالعربي ولا تفهيم بظاهـــره لأنه غير مراد ولا بباطنه لأنه غير مبين متعذر والقصد إلى ما يمتنع حصوله سفه وذلك لأنه مع نقضه بالنسخ يجوز قصد تفهيم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة فـــلا جهالـــة إذ لم يعتقد عدم التخصيص ولا أدلة إذ لم يقصد فهم التخصيص تفصيلا للمجوزين مطلقا.

أولا: قـــوله تعـــالى في المغنم ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [لأنفال: ٤١] إلي قوله: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ [لأنفال: ٤١] ثم بين أن السلب للقاتل مطلقاً على ما رأي وإذا رأه الإمام على آخر.

قلنا ذلك بشرط التنفيل قبل الإحراز عندنا ولم يكن حينئذ غنيمة ومذهبنا أولى جمعا بين حديث التنفيل وحديث خبيب بن أبى سلمة رضي الله عنه.

وثانيا: أنه بين ذوى القربى بأنهم بنو هاشم دون بنى أمية وبنى نوفل متراخيا قلنا بيان مجمـــل القرابة فإنها تحتمل قرابة النصرة وقرابة النسب قيل ظاهرة في الثانية قلنا ولئن سلم فقرابات النسب أيضاً مختلفة فهو بيان المراد بالعام الذى تعذر العمل بعمومه.

ثالـــثا: بيانه بقرة بنى إسرائيل متراخياً وجه تمسكهم قيل إن المطلق عندهم عام وقيل

(١) تقدم تخريجه.

مـــن حيث أريد به خلاف الظاهر في الجملة إذ المذبوحة هى المأمور بها بعينها من أول الأمر لرجوع الضمائر إليها وإلا كان الأمر ثانيا وثالثا جديدا وليس كذا إجماعا ولا دلالة على التعيين والأمر ليس للفور ليكون تأخيراً عن وقت الحاجة.

قلــنا بل تقييد للمطلق وهو كإطلاق القيد نسخ أى لإطلاقه السابق فلا يرد أن قيود الجواب الأول لم تنسخ بالجواب الثانى إذ هى أيضاً مرادة فيجوز متراخيا إذ المراد بها أولا غـــير معيـــنة بدليل قول ابن عباس رضي الله عنهما لو ذبحوا أى بقرة لاجزأتهم لكنهم شـــددوا علـــى أنفـــسهم فشدد الله عليهم والاستدلال به من حيث إنه تفسير سلطان المفسرين لا من حيث إنه خبر واحد ولئن سلم فليس معاضا لظاهر الكتاب لأن ظاهره الإطـــلاق ورجوع الضمائر إليها لا يقتضى اتحاد التكليف وإن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُـــونَ﴾ [البقـــرة: ٧١] دلـــيل على قدرتهم وأن سؤالهم كان تعنتاً وفاء ﴿فَذَبَحُوهَا﴾ [البقرة: ٧١]يمنع كون الذم لتوانيهم في الذبح بعد البيان.

ورابعا: بيان قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبيـــاء: ٩٨] بعـــد ســـؤال ابن الزبعري أليس قد بعدت الملائكة والمسيح بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ﴾ [الأنبياء: ١٠١].

قلنا: لا يتناولهما لأن ما لما لا يعقل كما نقل عن الرسول قوله له: «ما أجهلك بلغة قومك» وذلك لأن تعذيب الشخص بعبادة الغير إياه معلوم الانتفاء عقلا وكذا عدم رضاء الملائكة والأنبياء بها وإذ لا دليل على رضاهم والأصل عدمه فالظاهر عدم إرادة التعميم لعـــدم الحاجة وأن الذين كالتقييد بقوله من دون الله لتوضيح خروجهم وبيان جهله ودفع وهـــو التجوز لمن أو للذي أو تجوز للتغليب لا للتخصيص من أنه خبر وذكر عدم جواز التأخير عن وقت الحاجة في محل النزاع دليل تخصيص الاختلاف بما فيه التكليف.

وخامـــسا: بيان واهلك وهو عام يتناول بنيه بقوله في كنعان: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هـــود: ٤٦]، قلنا متصل لدخوله في قوله: ﴿إِلا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠] أي وعد إهلاك الكفار فهو منهم ولئن سلم فبيان أن المراد أهل ديانة لا أهل نسبة فإن أهل الرسل من اتبعهم وذلك بيان المجمل وقوله: «إن ابني من أهلي» لحسن ظنه بإيمان ابنه حين شاهد الآية الكبرى.

ولمـــا وضـــح له أمره أعرض عنه وذا في الأنبياء بناء على العلم البشري إلى أن ينزل الوحـــي غير عزيز كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ﴾ [التوبة: ١١٤] فقد استغفر بناء على رجاء أن يؤمن وظن جوازه ما دام يرجى له الإيمان والعقل يجوزه إلى أن

يجيء الوحي فهو كقول نبينا عليه السلام لعمه «**لأستغفرن لك ما لم أنه عنه**».

وسادسا: بيان قوله تعالى: ﴿إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ﴾ [العنكبوت: ٣١] بقوله تعالى: ﴿لَنُنَجِّيَنَّهُ﴾ [العنكبوت: ٣٢]بعد قول إبراهيم «**إن فيها لوطا**»، قلنا بل متصل لأن قوله: ﴿إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [العنكبوت: ٣١] استثناء معنى كقوله في آية أخري ﴿إِلا آلَ لُوطٍ﴾ [الحجر: ٥٩] وقول إبراهيم عليه السلام بعد علمه بخروجه بالاستثناء طلب لمزيد الإكرام له بتخصيصه بوعده النجاة فإن التخصيص بعد التعميم من موجبات التفخيم كما أن قول: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [البقرة: ٢٦٠] بعد علمه طلب للطمانينة الحاصلة بالمعاينة المنضمة إلى الاستدلال أو خوف من عموم العذاب بشؤم المعصية.

تنبيه: هذه الوجوه تصح تمسكاً للشافعي -رحمه الله- أيضاً في جواز تخصيص العموم لكن على الأول من وجهي مسئلة البقرة.

وسابعا: أن التأخير ليس ممتنعاً لا لذاته ولا لغيره والا لعرف بالضرورة أو النظر ولا ضرورة بالضرورة في محل النزاع ولا نظر إذ لو كان لكان الامتناع لجهل مراد المتكلم ولا يصلح مانعا كما في النسخ قلنا معارض إذ لا ضرورة في جوازه ولا نظر إذْ لو جاز لجاز لعدم المانع ولا جزم به غايته عدم الوجدان، وحله أن ليس كل واقع معلوما بأحد الطريقين ولئن سلم فعدم الدليل لا يقتضي العلم بعدم المدلول بل عدم العلم به.

وثامنا: نحو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] ثم بينه جبرائيل عليه السلام: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] ثم بين تفاصيل الجنس والنصاب بتدريج وآية السرقة ثم بين اشتراط الحرز والنصاب وآية الزنا ثم بين أن المحصن يرجم ونهى عليه السلام عن بيع المزاينة وهو أن يبيع التمر على النخيل بمجذوذ مثله كيله حرصا وقيل على أنه إن زاد فله وأن نقص فعلى إنه مفض إلى المزاينة أي المدافعة بالنزاع ثم رخص في العرايا وهي هو ولكن فيما دون قدر الزكاة كخمسة أوسق.

قلنا: أما بيان للمجمل كالصلاة والزكاة والربا ولا نزاع لنا فيه أو توضيح لتحقق الماهية فإن الخفية من مفهوم السرقة ولا يتحقق في التافه المبتذل كالقليل وفي غير المحرز عادة أو لعدم العذر الواجب بدلالة أنها خيانة أو نسخ بما يصلح ناسخاً كحديث الرجم إن علم تراخيه وإلا فتخصيص العام بمثله قوة كتخصيص عمومات الحدود المخرج عنها مواضع الشبهات والعرايا عندنا بيع مجازا بل بر مبتدأ لأنه أن يبيع المعرى له ما على النخيل للمعرى بتمر مجذوذ لعذر طرأ بعد هبته كذا فسروه ولأن العرية العطية ولاتفاقه

فيما دون خمسة اوسق ظنه الراوي شرطا.

وتاسـعا: أن جـبرائيل عليه السلام قال له عليه السلام: ﴿اقْرَأْ﴾ فقال ما أقرأ كرره ثلاث مرات فقال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١] فتبين المراد.

لا يقال: إنما يصح الاستدلال بالظاهر فيما ليس كهذا متروك الظاهر فإن الأمر فيه اما للفور ففيه تاخير عن وقت الحاجة فيمتنع وإما للتراخي وهو للوجوب لا الجواز إذ لا قائل بوجـوب التاخير والجواز حكم يمتنع تأخيره أيضاً لأنه عن وقت الحاجة لأنا لا نعلم أن الأمر قبل البيان للفور أو للتراخي إنما صحة ذلك الترديد بعد الفهم.

قلـنا كان المراد الأمر بقراءة معين لم يكن معهودا وإلا لم يسأل ما اقرأ والنسبة إلى المعينات سواسية فيكون مجملا وتأخير بيانه نجوزه للجبائي ومتابعيه في امتناع تأخيره أما في المجمل:

فالأول: لأن الجهل بصفة الشيء يخل بفعله في وقتها ولا جهل بالصفة في النسخ قلنا لا يخل ولا يضر قبل وقت الفعل وهو وقت الحاجة.

وثانيا: أن الخطاب به قبل البيان كالخطاب بالمهمل في عدم الإفهام فلو جاز ذاك لجاز هـذا قـيل له معنى مرجو بيانه بالآخرة بخلافه فأجيب بأن المراد مهمل وضعه من لم يصطلح مع غيره لمعنى فخاطبه مريداً إياه.

قلنا فذاك ليس بمهمل بل مجمل بالغرابة وهو أحد اقسامه فلا نعلم امتناع الخطاب به إذ هو من محل النزاع فعينه مصادرة والجواب بان في المجمل طاعة ومعصية بالعزم على فعل أحد مدلولاته وتركه إذا بين بخلاف المهمل عائدٌ إلى ذلك مع أنه تخصيص ببعض اقسام المجمـل كالمشترك لا كالهلوع والاسماء الشرعية وأما في الظاهر المراد خلافه كتخصيص العـام مـثلا أنه يوجب الشك في كل واحدة من متناولاته هل هو مراد أم لا فلا يعلم تكليف فينتفي غرض الخطاب والكل في النسخ داخلون إلى اوانه.

قلنا المنتفي غرضه التفصيلي لا الإجمالي وهو الابتلاء بالعزم وتركه إذا فهم والجواب بـأن الـشك في متناولاته على البدل وفي النسخ على الاجتماع لأنه محتمل في كل زمان فكان اجدر بالامتناع فيه ما فيه للبون البين بين الشك في أصل الثبوت وبينه في الرفع بعد الثبوت مدة في حصول غرض الخطاب.

ولأبي الحسين أن تأخير مطلق البيان يوهم وجوب الاستعمال في الجميع وأنه تجهيل وإغـواء فيمتنع من الشارع بخلاف تأخير التفصيلى بعد الإجمالى قلنا لا يضر إذا بين قبل وقـت الحاجـة ولعـل الغرض هو الفعل وقت الحاجة والعلم قبله مع الداعى الى تقديم

التكليف والصارف عن تقديم التبيين كالابتلاء بالعزم وامعان النظر وقد وقع مثله فيما يوجب الظنون الكاذبة نحو يد الله فوق أيديهم ونحوه تذنيبات.

١- إذا جوز تأخير البيان الى وقت الحاجة فتأخر تبليغ الرسول إليه أجوز لخلوه من كثير من مفاسده كعدم الإفهام والإفادة أما إذا منع فاختير جوازه إذ لا استحالة بالذات ولعل لتأخيره مصلحة.

وقيل بامتناعه لأن ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٦٧] للفور والألم يفد فائدة جديدة لأن وجوب التبليغ يقضى به العقل ورد الثانى بأنه مع إمكان أن الأمر لا للوجوب تجوزا ولا للفور وفائدته تقوية ما يقتضيه العقل ظاهر في تبليغ لفظ القرآن لا في كل الأحكام.

٢- إذا جوز تأخير وجوده فتأخير إسماع المخصص السمعى للداخل تحت العام بعد إسماع العام أجوز وإذا منع فالمختار جوازه وهو مذهب النظام وأبى هاشم خلافا لأبى الهذيل والجبائى.

لنا قياس الطرد أعنى الدلالة الزاما على المانع فإنه إذا ثبت جواز التأخير في وجوده ثبت في إسماعه بالأولى وقياس العكس من المانع لأنه إنما منع في وجوده لبعد الاطلاع مع عدمه فيجوز في إسماعه لقربه مع وجوده ووقوعه فلأن فاطمة رضي الله عنها سمعت: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] ولم تسمع مخصصه «**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**»[1] والصحابة سمعوا «**اقتلوا المشركين كافة**» لا مخصصه في المجوس عند من يقول به «**سنوا به سنة أهل الكتاب**» إلى زمان خلافة عمر رضي الله عنه.

٣- إذا منع تأخير المخصص مع ذكر بعض المخصصات دون بعض وإذا جوز فالمختار جوازه وقيل يجب ذكر الجميع لنا مع عدم الامتناع الذاتي ووقوعه كما أخرج عن «**اقتلوا المشركين**» أهل الذمة ثم العبد ثم المرأة على التدريج وكذا غيرها قالوا تخصيص البعض فقط يوهم وجوب الاستعمال في الباقي وأنه تجهيل، قلنا لا نعلم امتناعه كما مر في الكل.

الخامس: أن الهجوم على الحكم بالعموم قبل التأمل فيما يعارضه من الخصوص إلى أن يجيء وقت العمل لا يجوز اجماعا كما في كل دليل مع معارضه اما العمل به قبل البحث في أن له مخصصا فممتنع خلافا للصيرفي كذا في المحصول ومختصر به ولا إجماع فيه إذ إما في عصره فلا ينعقد مع مخالفته أو قبله فهو انعقد بمعرفته أو بعده فلم يخالف فيه من بعده

(١) تقدم تخريجه.

وبعد وجوب البحث فبلغه.

قيل: بحيث يغلب معه ظن انتفاء المخصص وقال القاضي لا بد من القطع بانتفائه وكان الخلاف في أن النقلي هل يفيد اليقين وأن العام هل هو القطعي الدلالة على العموم مبني على هذا.

لنا: لو اشترط القطع لبطل العمل بالعمومات المعمول بها اتفاقا إذ الغاية عدم الوجدان، قالوا إذا كانت المسألة مما كثر البحث فيها ولم يطلع يقضي العادة بعدمه وإن لم يكن منه فبحث المجتهد يوجب القطع بعدمه.

قلنا: لا نعلم حكم القسمين فكثيراً ما يبحث بين الأئمة أو يبحث المجتهد ثم يوجد ما نرجع به.

هذا عند مشايخنا القائلين بأن الاحتمال وإن لم ينشأ عن دليل قادح في القطع، أما عند مشايخنا القائلين بعدم قدحه إلا إذا نشأ عن دليل وهو الحق كما مر فالمختار القطع بما ذكر من قضاء العادة وقضاؤها فيما لا يوجد ما يرجع به وإلا فلا اعتماد على الدليل العقلي أيضاً لاحتمال الرجوع بظهور خطأه كما يقع كثير والإجماع على الاعتماد وهذا كله بالنظر إلى مجرد العام ونحوه.

أما بالنظر إلى القرائن الحاقة ومنها العادة العامة فقد يحصل القطع كما سلف.

المقصد الأول في بيانَي التقرير والتفسير

فبيان التقرير توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص نحو: ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: ٣٨] ينفي أن يراد المسرع وغيره ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠] ينفي إرادة البعض ومثله قوله لها انت طالق وله أنت حر وقال عنيت المعنى الشرعي وبيان التفسير بيان المجمل والمشترك وغيرهما مما فيه خفاء ففي المجمل كما مر من بيان الصلاة والزكاة والسرقة المجملة في مقدار ما يجب به القطع ومحله ومثله قوله لها أنت بائن وسائر الكنايات وقال عنيت الطلاق ولفلان على ألف وفي البلد نقود مختلفة ففسر بإحدها وفي المشترك كما أن الإحالة في «أحلنا» بمعنى الإنزال بقرينة دان المقامة وفى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، بمعنى الإباحة بقرينة الرفث وكلاهما يصح موصولا ومفصولا في الأصح من اصحابنا وقد مر.

المقصد الثاني في بيان التغيير

وهو الاستثناء اتفاقا والشرط إلا عند السرخسي وأبي زيد إذْ عندهما الشرط تبديل والنسخ ليس ببيان لأن الشرط يبدل الكلام من انعقاده للإيجاب إلى التعليق أي إلى أن

ينعقد عند وجوده لا للحال فإنه رفع الحكم لا إظهار ابتداء وجوده.

قلنا: الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه وإظهار إيجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء إخراج صورة عما هو المقصود ذكره له حيث بعض المفهوم لا سيما في العدد الذي لا يحتمله حقيقة ولا مجازا ولذا يصح علما للجنس كأسامة وإظهار لعدم تعلق الحكم إلا بعد الإخراج كما لا يدخل شيء منه تحت قوله له علي ألف لو صدر عن غير المكلف.

أما النسخ فليس تغييراً بل رفعا وإبطالا بالنسبة إلينا لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمي بيان تبديل للجهتين ههنا يعلم أن تقييد المطلق كقيود الفعل ليس من بيان المغير مطلقا بل إذا اقتضى تغيير ما يوجبه الكلام لولاه إلى محتمله كما بهذين الوجهين أعني من القطع إلى الاحتمال ومن المقصود ذكره إلى نقضه وإن لم يقتضه فإن اتصل فبيان ما هو أول المقصود من المذكور وإن انفصل فتبديل القصد من المبهم إلى المعين إذ المبهم مما يصلح مرادا بدون التعيين وإن لم يلح متحققا بدونه ولا يلزم من عدم تحققه عدم إرادته إلا معه كما علم.

وهو أقسام: منها: الاستثناء وفيه مقاصد: أحدها: أنه لغة من الثني وهو الصرف واصطلاحا إن كان للمشترك بين المتصل والمنقطع أي متواطئاً فالدلالة على المخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها والمستثنى مخالف سبق عليه أحد أدواته فبالإخراج ولو تقديراً أي من حيث التناول لولا القرينة أو صورة أو ذاتاً على المذاهب ومنع الدخول تحقيقاً أي من حيث الإرادة أو معنى أو حكما متصل وبدونه منقطع ومنفصل.

فلا بد فيه بعد التعلق من المخالفة بأحد وجهين لكونه بمعنى لكن إما بالنفي والإثبات نحو: ما جاءني القوم إلا حمارا أو زيدا وهو ليس منهم ونحوه في وجه: ﴿لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً إِلا سَلاماً﴾ [مريم: ٦٢] وعليه ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٧]، إلا على قول مقاتل، وإما بعدم الاجتماع نحو: ما زاد إلا ما نقص وما نفع إلا ما ضر، بخلاف ما جاءني إلا أن الجوهر الفرد حق وإن كان مشتركا بينهما أي لفظيا وهو الحق أو حقيقة في المتصل مجازا في المنقطع كما هو الحق في صيغ الاستثناء ولذا لم يحمله جمهور العلماء عللا عند تعذر المتصل وتكلفوا في ارتكاب مخالفة الظاهر للجنسية حملا لكلام العاقل على الاتصال بقدر الإمكان.

فمن حيث القيمة مطلقاً عند الشافعي رحمه الله كما في علي ألف إلا ثواني أي قيمته ومن حيث المعنى المقصود في المقدرات فقط عند أبي حنيفة وأبي يوسف واعتبر محمد

الصورة مطلقا وخير الأمور أوساطها فلا يمكن جمعها في حدٍّ واحد وإن تحقق معنى مشترك بينهما كما مر إذ لا يكون ذلك حقيقة الاستثناء لعدم وضعه له فيقسم اولا ثم يعرف كل بما مر أو بما قال بعض أصحابنا هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه بإلا واخواتها فهو اولى من تعريفه بالإخراج بإلا وأخواتها لا لأن إلا للصفة داخل إذ لا اخراج حيث لا يتحقق التناول بل لأن الإخراج تقديرى أو صوري أو ذاتي، والمنع عن الدخول تحقيقي أو معنوي أو حكمي ورعاية الثواني أولى ولو أريد به ففيه مجازان.

وفي الثاني واحد وبما قال الغزالي رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور به لم يرد بالقول الأول لأنه إن أراد بالصيغ الفاظ ادوات الاستثناء كما ظن كان تعريفا لفظيا لا حقيقيا ولا سيما والمطلوب في الأصول هما وعن هذا أنه قد يمتنع جمعهما في حد وإن قيل بالتواطؤ وإن أراد معانيها فلا بد من تفسير الدلالة بالوضعية كما هو المتعارف لئلا يرد نحوها جاءني القوم ولم يجيء زيد فإن لزوم عدم إرادته من الكلام الأول عقلي لا وضعي إذ لم يوضع نحو لم يجيء إلا للنفي.

ولذا جاز لم يجيء القوم ولم يجيء زيد ومن القول بإنه تعريف جنس من الاستثناء من حيث عمومه لئلا يرد ان كل استثناء ذو صيغة لا ذو صيغ إذ المتعارف صدق التعريف على كل فرد مع أن لى فيه نظرا هو أنه لا يمنعه من الصفة نحو: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، لأن لا دلالة وضعية على ذلك بخلاف اكرم الناس إن لم يكونوا جهالا وإن ادعى عدم دلالته حين استعارته للوصفية وإلا خص انه إخراج بحرف وضعت له وأنه تعريف ليس بلفظي.

ثانيها: في انه لا تناقض فيه وان توهم أن في على عشرة إلا ثلاثة اثباتا للثلاثة في ضمن العشرة ونفيا لها صريحا كيف وأنه واقع في كلام الله نحو: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلا خَمْسِينَ عَاماً﴾ [العنكبوت: ١٤] وإنما يحتاج إلى دفعه في الإخبار لجواز النفي بعد الإثبات وعكسه في الإنشاء.

كما في دليل الخصوص والنسخ ففيه وجوه:

١ - أن المراد بالعشرة السبعة مجازاً والاستثناء قرينته ولا يرد عليه ما مر أن الأعداد أعلام اجناس ولا تجوز فيها إذ الممنوع الاستعارة ولئن سلم فالعلم عدد لا يراد به معدوده ولذا يتصرف اخذت عشرة من الدراهم ولأنها ليست جزءاً مختصا ليلزمها فيصح التجوز لأن كل عدد جزء لكل مما فوقه إذ الاختصاص يطلب إطلاق الجزء على الكل

كعين الرئية وإلا فالجزء لازم ولا أنه يؤدي في نحو اشتريت الجارية إلا نصفها إلى استثناء الشيء من نفسه أو إلى التسلسل.

فـإن استثناء النصف من النصف يوجب إرادة الربع ومن الربع ارادة الثمن وهلم جرا هـذا الاستثناء من حيث التناول لولا القرينة فالمفهوم قبلها هو الكل لا من حيث إرادة المعـنى المجازي فإنها بعد الإخراج وتمام القرينة لا قبلهما فالذي أطلق مجازا على نصف الجاريـة هـي الجارية المقيدة لا المطلقة كاشتريت جارية نصفها للغير فما لم يتم التقييد لقيام القرينة يكون الملاحظ المعاني الوضعية فلذا يرجع الضمير إلى كمال الجارية ويتحقق أن الاسـتثناء إخـراج بعض من كل كما أجمع عليه وأن العشرة نص في مدلوله وأن فيه رعايـة وضع الإخراج والمخرج والمخرج عنه وليس مثله جعلوا الأصابع في آذانهم إلا اصولها كذلك لأن الاستثناء وإرجاع الضمير بعد تمام القرينة.

٢- قـول القاضي أن المجموع موضوعٌ بإزاء السبعة فلها مفرد ومركب يريد به أنه موضوع وضعاً نوعياً والمعاني الإفرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية فلا يراد أنه خارج عن قانون اللغة إذ الأمر مركب مزجي فيها عن ثلاثة ولا مركب اعرب جزؤه الأول وليس بمضاف ولا مشبه به نحو اثني عشر ولا انه لإخراج ولا نصوصية للعشرة في مدلولها حينئذ ويرجع الضمير إلى بعض الاسم ويقصد بجزء من المفرد الدلالة على جزء معناه لأن امتناع جميع ذلك في الأوضاع الشخصية أما النقض بنحو برق نحره وأبي عبد الله فليس بشيء لأن الأول من باب الحكاية الغير المقصود التركيب فيه بل نثره نثر أسماء العـدد وليس ما نحن فيه كذلك والثاني فيه مضاف وهذا في التحقيق عين ما يقال مراده التعـبير عـن السـبعة بلازم مركب نحو أربعة ضمت إليها ثلاثة كالتعبير عن الإنسان بمجموع مستوى القامة الضاحك بالطبع أو بمجموع الحيوان الناطق عقلا والبدن النفس خارجاً فارتضاء أحدهما وازراء الآخر يفضي إلى خلاف الأطر الفارقة ولا ريب أن اعتبار المقـيد في ذاتـه لكونه مقيدا في نفس الأمر غير اعتباره من حيث هو مقيد وغير اعتبار المجموع فيه يحقق التقابل بين المذاهب.

٣- أن المراد من كل حقيقته والإسناد إلى العشرة بعد إخراج الثلاثة منها والفرق بين المذاهب الثلاثة من وجوه:

١- ما ذكر.

٢- أن المستثنى منه مجاز على الأول دون الأخيرين.

٣- ما قيل إن في الأول إيجابا وسلبا بالمنطوق لأن الاستثناء لا يصلح قرينة لارادة السبعة بالعشرة إلا إذا نفي الثلاثة منها ولا حكم في الأخيرين بالنفي أو الإثبات في المستثنى بل مجرد دلالة على مخالفته لحكم الصدر وهي أعم من الحكم عليه بنقيض حكمه فرق بينهما بأن تلك الدلالة في الثاني بمفهوم العلم في العددي لأن العدد كالعلم خاص بمفهومه وبمفهوم الوصف في غيره؛ لأن معنى جاءني القوم إلا زيدا جاءني غير زيد منهم، وفي الثالث بإشارة الإخراج قبل الإسناد لكن لا نقتضي الحكم بالنقيض كما في الأول؛ لأن الإخراج هنا قبل الحكم وثمة بعده؛ لأن القرينة سياقية فالثالث أوكد في تلك الدلالة لأن الإشارة طريق اتفاقي واضح.

ثم قيل ميل الشافعي إلى الأول ولذا جعله من النفي إثباتاً ومن الإثبات نفيا وتخصيصاً غير مستقل بطريق المعارضة ويعني بها إثبات حكم مخالف للسابق.

ومشايخنا مالوا إلى الأخيرين ولذا جعلوه تكلما بالباقي بعد الثنيا أي المستثنى إما تعبيراً عنه بالمجموع أو بالعشرة المقيدة بإخراج الثلاثة وبياناً مغيراً لا تخصيصاً فقالوا بالإثبات في المستثنى في كلمة التوحيد بالإشارة على الثالث إذْ لو لم يكن حكم المستثنى خلاف حكم الصدر لما خرج منه لا على الثاني؛ لأن التخصيص بالعلم أو الوصف لا يقتضي النفي عما عداهما عندهم بل بضرورة أن وجود الآلة كان ثابتا في عقولهم وقد نفي غيره.

وبعضهم مالوا في غير العددي إلى الثالث فقالوا بإثبات حكم في المستثنى مخالف للصدر بطريق الإشارة بشهادة العرف وبنوا ذلك على أن المستثنى كالغاية، وفي العددي إلى الثاني حتى قالوا في إن كان لي إلا مائة فكذا ولم يملك إلا خمسين لا يحنث لأن معناه إن كان لي فوق المائة فلم يشترط وجود المائة وفي ليس له علي عشرة إلا ثلاثة لا يلزمه شيء كأنه قال ليس له علي سبعة.

وفيه نظر من وجوه:

١- أن بيان عدم إرادة الثلاثة يكفي قرينة لإرادة السبعة ولا يلزم إرادة عدم الثلاثة.

٢- أن دلالة الاستثناء على مخالفة حكم الصدر في الخارج ممنوعة وفي العقل بمعنى أن ليس فيه حكم الصدر مسلمة لكن لا تقتضي حكماً بخلافه من الإثبات أو النفي لا بالعبارة ولا بالإشارة فإن الأخص لا يلزم الأعم فلا يتم الإشارة المذكورة ولو في كلمة التوحيد، وقوله: إذْ لو لم يكن إلخ لا يفيد الحكم بالنقيض إذ يكفي للخروج عدم الحكم السابق.

٣- أن الإخراج لو أفاد بالإشارة الحكم بالنقيض لأفاد في كلا القولين الأخيرين لأن الإخـــراج بحسب الصورة والذات لا بحسب المعنى والحكم متحقق فيهما كما مر كيف والمدلول بالإشارة لازم المنطوق فلو كان حاصلا كان مطرد اللزومة، فكان مذهبنا مثل مذهب الشافعي ولم يكن أيضاً عنده منطوقاً مع ما عرفت أن بيان منطوقيته غير تام.

٤- أن فـــرق الـــبعض بين العددي وغيره غير مسلم فإن كون المستثنى كالغاية لا يقتضي الإشارة المذكورة لأن شأن الغاية إنهاء الحكم بخلافه ومرادهم بما ذكروا في ذلك لـــزوم هذا الأخص من ذلك الأعم بحسب المقام كما تحقق ولئن سلم فكونه كالغاية لا يفرق بين العددي وغيره وكذا المسألتان.

أمـــا الأولى: فلمـــا كان معناها إن كان لي فوق المائة بدلالة العرف كان المستثنى ما دون ما فوقها وذلك موجود كالخمسين ولو سلم فعدم اشتراط وجود المائة من خطر ان حـــيث ســـرى من المستثنى منه في المستثنى حتى لو قال والله ما كان لي إلا مائة وجب وجودها.

وأما الثانية: فلا اختصاص فيها بالثاني؛ لأن إسناد ليس إلى العشرة بعد إخراج الثلاثة عنها كاف في ذلك ثم إذا لم يلزم ثبوت الثلاثة كان مؤيدا لما قلنا من عدم الإشارة بحسب اللفظ هذا.

ولله الملـــك العلام، در التحقيق في هذا المقام، وذلك في فوائد سمح بها الألمعي من مهرة الفحول، ولعمري أنها تنسمت من مهب قبول القبول.

١- أن مـــرجع القول الثالث إلى أحد الأوليين إذ لا ريب أن العشرة مثلا أطلقت أو قـــيدت ليست حقيقة في السبعة مع أنها مرادة فإن أطلق فيها مجرد العشرة المقيدة كنحو: أربعـــة ضـــمت إليها ثلاثة كانت مجازاً وإن أطلق المجموع على أنه تعبير ببعض لوازمها كجذر التسعة والأربعين ونصف الأربعة عشر على طريق قوله: بنت سبع وأربع وثلاث، كانـــت حقيقة إذ التعبير عن الشيء بلازم حقيقته باعتبار أنه الذي يصدق عليه ليس مجازا فلا خروج عنهما.

وأقول بعد أنه أقرب إلى الثاني لأن اعتبار المقيد من حيث هو مقيد أقرب إلى اعتبار المجموع من اعتباره في ذاته وهو مقيد ولذا حكموا عليهما بأنهما حقيقة فيهما واشتركا في ظهـــور كـــونهما تكلمـــا بالباقي بعد الثنيا يفهم من هذه الفائدة أن الأخيرين بل الثلاثة مـــشتركة في الإفـــادة بالإشارة أو الضرورة أو كونه بمعنى الغاية وفي الإخراج الصوري والبيان المعنوي وفي عدم التعرض للحكم بنقيض حكم الصدر كما يجب.

نعم لو بنى على القول بمفهوم الصفة للمستثنى فإن الاستثناء في محل الصفة للمستثنى منه اعتبر قرينة أو جزءً أو قيداً لكان شيئا.

٢ - أن الاستثناء كان من النفي أو الإثبات لا يدل على المخالفة في النسبة الخارجية بل النفسية فإن كان مدلول الجملة هي النفسية فالمخالفة في المستثنى عدم الحكم النفسى فيه لا الحكم بخلافه وإن كان مدلولها الخارجية فالاستثناء إعلام بعدم التعرض لها والسكوت لا بالتعرض لعدمها.

أقول: وكل من الأولين أعم فلا يلزمه الأخص إلا بحسب خصوصية المقام كما أن السكوت عن الإثبات يستلزم نفي الحكم بالبراءة الأصلية وعن السلب قد يستلزم إثباته كما إذا علم ثبوت حكم لعدة قلب عن غير المستثنى علم ثبوته في المستثنى بالاستصحاب نحو ما قام القاعدون لمقدم عمرو إلا زيد وعليه وضع الاستثناء المفرغ ومنه كلمة التوحيد أو يقال أفادتها الإثبات بالعرف الشرعى لا اللغوى.

ولذا يندفع تشكيك الإمام الرازي رحمه الله أن المقدر فيها إن كان الموجود لم يلزم عدم إمكان إله غيره وإن كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل إمكانه إذ يلزم عرفاً وإن لم يلزم لغة وهذه الوجوه هي مجمل الإشارة المقولة فيه وفي الغاية التي بها التوفيق بين الإجماعات الأربعة:

١ - إفادة القصر بما وإلا.

٢ - أنه إخراج.

٣ - أنه تكلم بالباقي بعد الثنيا.

٤ - أنه من النفي إثبات وبالعكس.

٥ - أن هذا في الخبر أما فيما هو عدة الأحكام وهو الطلب فلأنه يدل إما على طلب تحصيل النسبة النفسية كإكرام الناس في أكرمهم أو لا تكرمهم إلا زيداً في الخارج كالأمر والنهى وبالعكس كالاستفهام فالاستثناء بعده دل على انتفاء النسبة النفسية التي بين المستثنى منه وما نسب إليه في المستثنى لا على طلب تحصيل خلافها خارجاً فلا دلالة على المخالفة في الخارجية أصلا لكن في النفسية فبعد الثبوت يفيد عدم الحكم النفسي فيه وبعد النفي ثبوته لكن عقلا لأن النفي العام إنما هو بعد تعقل الثبوت العام وحين نفي عقلا عن غير المستثنى بقى الثبوت له فيه.

تنبيه: كفى كرامةً للحنفية اعتراف أفضل متأخريها بأن لا تعرض في الاستثناء للحكم بالنقيض ومنه يلزم عدم التعرض في الوصف أيضاً لأنه في معناه، ثالثها في أدلة المذهبين.

لـــنا: في أنه تكلم بالباقي بعد الثنيا أي استخراج صوري وبيان معنوي أن المستثنى لم يرد لا نحو قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلا خَمْسِينَ عَاماً﴾ [العنكبوت: ١٤] لأن سـقوط الحكم بالمعارضة حالى انشائي فلا يتصور في الإخبار عن الخارج لا سيما عن الماضي وفي العدد بخلاف الإنشاء والأصل خلاف التجوز.

وثانيا: اجماع أهل اللغة أنه استخراج أي صورة وتكلم بالباقى الثنيا أي معنى كما مر.

وثالـــثا: أنه بخلاف النسخ لا يستغرق أي لا يجوز استثناء الكل عن الكل ولو فيما يـــصح الـــرجوع عنه كأوصيت بثلث مالى إلا ثلث مالى يثبت الوصية وطريق المعارضة يقتضي استواء البعض والكل كالنسخ ولا وجه للفرق بادآئه في الاستثناء إلى الناقض لا في النسخ وإلا لأدى إلى استثناء البعض أيضاً لأن اختلاف الزمان مشترك إذ تخلل العمل ليس بلازم للاختلاف.

ورابعا: أنه بخلافه لا يستقل كصدره وشرط المعارضة التساوى في القوة كالنسخ أو فهو تبع له والتبع لا يعارض أصله إجماعا.

وخامسا: أنه لو كان معارضاً كان التكلم بالصدر باقيا حكما بصيغته بقاء المشركين بعد تخصيص أهل الذمة ولذا كان منتهى تخصيص الجمع ثلاثة والمفرد واحدا والعشرة في السبعة غير باقية بحقيقتها.

قـــيل: وليصر مجازا قلنا خلاف الأصل فلا يعدل إليه إلا لضرورة انتفت بجعله تكلما بالباقي، قيل عدم بقاء حكم الصيغة مشترك مع ذلك.

قلـــنا: إنمـــا يطلب بقاؤه لتقابله المعارض أما بالشيء بلا حكم ولا انعقاد له فسايغ شايع كطلاق الصبى وكل ممتنع بعد لمانع، قيل فليكن بعد المعارضة كذلك قلنا ما قلناه مرجح بأنه حقيقة بلا ضرورة صارفة.

وسادســـا: قـــوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلا خَطَأً﴾ [النساء: ٩٢] فمعـــناه ليس له ذلك عمدا لا أن له ذلك خطأ لحرمته بناء على ترك التروى ولذا وجبت الكفارة والخصم يحمله على المنقطع فراراً عنه ولو صح في المفرغ فالأصل لمتصل.

فـــرع: بعت هذا العبد بألف إلا نصفه بيع النصف بألف لدخوله في المبيع لا الثمن وعلـــى أن لى نـــصفه بيع النصف بخمسمائة لأن على شرط معارض لاستقلاله ولأنه في المعـــنى لـــيس شرطا بل بيع شيء من شيئين فيعتبر الإيجاب السابق إلى أن يقع البيع من المشترى ومنه والبيع من النفس صحيح إذا أفاده فالتقسيم هنا فيدخل ليخرج بقسطه من الـــثمن كمن اشترى عبدين بألف احدهما ملكه وكشرى رب المال مال المضاربة ليفيد

ولايـــة التصرف بخلاف الشرط الغير المعارض نحو إن كان لي نصفه حيث يبطل العقد فالمسألة افادت أصولا.

١ – الفرق بين الاستثناء والشرط وإن شملهما بيان التغيير.

٢ – الفرق بين الشرطين بالابطال وعدمه بالاعتبار لمعناه وهو بيع شيء من شيئين.

٣ – صـــحة البيع من نفسه إذا أفاد وللشافعى رضي الله عنه في أنه إخراج لبعض ما حكم عليه في الصدر وتخصيص بالمعارضة.

أولا: أن إعدام التكلم الموجود إنكار للحقيقة بخلاف التكلم مع عدمه في البعض قلنا ليس إعداما بل لكونه حقيقة أولى.

وثانـــيا: إجماعهم على أنه من النفى إثبات وبالعكس قلنا مرادهم بالإثبات عدم النفى وبـــالعكس إطلاقا للخاص على العام ولئن سلم فتعارض الإجماعين يدفع بأنه استخراج صـــوريّ في الأفراد وتكلم بالباقي في الحكم لما مر أن المجموع عبارة يصلح لذلك ونفى وإثبات بإشارته بحسب خصوصية المقام أو العرف لعدم ذكرهما قصداً بل لازماً عن كونه كالغايـــة المنهية للوجود بالعدم وبالعكس لكن في ذلك المقام لا مطلقاً لما مر من قوله تعالى: ﴿إِلا خَطَأً﴾ ولما سيجيء من نحو «لا صلاة إلا بطهور».

وثالثاً: دلالة الإجماع على أن لا اله إلا الله كلمة توحيد ولو من الدهرى ولا يحصل إلا بالإثبات بعد النفي قلنا لإشارته بالوجهين ولأن الأصل في التوحيد التصديق القلبى لا الذكـــر اللساني اكتفى بعد النفي قصداً إنكاراً لدعوى التعدد بالإشارة الغير المقصودة في الإثـــبات لأنه كلما يذهب إلى النفي بالكلية والحكم بإسلام قائله بناء على الأغلب عملا بظاهر الحديث ويمكن أن يجعل تكلما بالباقى ونفيا لا لمطلق الألوهية بل لها عن غير الله تعالى ويكون الاستثناء منقطعا فيكون كل من النفى والإثبات مقصودا لطيفة سلكها بعض أصـــحابنا لإبطال أن كل استثناء من النفي إثبات هي أنه لو كان إثباتاً لاستلزم قولنا «لا صلاة إلا بطهور» كل صلاة بطهور ثابتة أى جائزة لوجهين:

١ – أن خبر لا محذوف أي لا صلاة ثابتة إلا صلاة بطهور فالمستثنى نكرة موصوفة في سياق الإثبات مقصود بها الجنس وقد عرفت في بحث العام أنها عامة لا سيما بعد النفي نحـــو لا أجالس إلا رجلا عالماً حيث يشمل الإباحة رجل عالم فلا يحنث بمجالسة أى فرد واحد فصاعدا منه.

ومنه علم أن مثل هذا العموم للاستغراق بخلاف لأكرمن رجلا عالما أو ما كتبت إلا بالقلم وإذا عمت وقد حكم عليها بالثبوت حصل كل صلاة مقترنة بطهور ثابتة.

٢- أن النفي شامل لكل فرد فكذا إيجابه إلا فالبعض لا يكون مقترنة بطهور فالمعنى إلا كل صلاة مقترنة بطهور وقد حكم عليها بالثبوت وأما صلاة فاقد الطهورين فليست صـــلاة بل تشبها بها إذ الكلام فيما هو شرط ولو كان معناه لا صلاة بغير طهور لم يلزم شيء فلما ثبت العموم فلوجهين لم يرد أن رفع السلب الكلى إيجاب جزئي فلا يلزم إلا جواز شيء منها حال الاقتران بالطهور لأنه المراد به أما بعض المقترنة بالطهور فلا نعلم كفايـــتها في اللزوم أو بعض مطلق الصلاة فلا ينافي العموم الذي ادعيناه ولا أن اللازم أن كـــل صلاة بطهور صلاة لأن المسلوب في صدر الكلام الثبوت والجواز فكذا المثبت في عجزه وبأن المنفى الجواز علم إن انتفى على حقيقته فلا يحتاج الى التأويل بالمبالغة أو بأن ســـائر صفاتها لم يعتبر بالنسبة إليه أو بأن المنفى ما زعم المخاطب ثبوته كصحة الصلاة بغـــير طهـــور وقولنا في لا أجالس إلا رجلا عالما له أن يجالس كل عالم ليس إثباتاً بعد النفى بل ذلك بالإباحة الأصلية وبإفادة المقام إياها.

فـــروعه: جعل الشافعي معنى قوله: ﴿إِلا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [البقرة: ١٦٠] فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم وأولئك هم الصالحون فقبل شهادته لأن ردها من حقوق الله تعالى فيكفى في ســـقوطه التوبة كشرب الخمر بخلاف جلد القذف فإنه حق العبد خالصا عندنا وغالبا عنده.

ولـــذا يجري فيه التوارث ولا عفو عنده فلا يسقط بمجرد التوبة إلى الله كالمظالم بل وإلى العبد بأن يعتذر حتى يعفو فيسقط كالقصاص، وقوله عليه السلام: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء متساويين**»(١).

فعمـــم صدر الكلام في القليل والكثير؛ لأن المعارضة في المكيل خاصة كـــ ﴿إِلا أَنْ يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧] فإن عفو المطلقة قبل المس وقد فرض لها تختص بالعاقلة الكبيرة فالمجنونة والصغيرة تحت حكم الصدر وأسقط في على ألف درهم إلا ثوبا قدر قيمته كما مر؛ لأن دليل المعارضة يجب العمل به في المذكور ما أمكن لكونه كلاما برأسه لا كما لو كان قيداً مستخرجا.

ولـــذا قال النسفي -رحمه الله- هذا من ثمرة ذلك الاختلاف يعني لاقتضائه الجنسية

---

(١) أخـــرجه مسلم (١٢١٤/٣) ح(١٥٩٢)، وابن حبان في صحيحه (٣٨٥/١١) ح(٥٠١١)، وأبو عـــوانة في مـــسنده (٣٩٦/٣) ح(٥٤٥٨)، والبيهقـــي في الكـــبرى (٢٨٣/٥) ح(١٠٢٨٧)، والـــدارقطني في سننه (٢٤/٣) ح(٨٣)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٣/٤)، والطبراني في الأوسط (١٠٥/١) ح(٣٢٥)، والإمام أحمد في مسنده (٤٠٠/٦) ح(٢٧٢٩٠).

المصححة للحمل على الاتصال هذا ويمكن تخريجها عنده على أصول أخر، ومن الجائز توارد التخريجات على مسألة فلا بحث فيه.

فـــالأولى على أن الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة يرجع إلى الجميع أو على أن أولئك الفاســـقون في معنى التعليل لعدم القبول وسنبطلهما بأن الرد ثابت بضرورة عدم استقلاله وقد اندفعت بالأخيرة وأن الواو يمنع التعليل والثانية على أن القليل باق عن المستثنى فلئن جعل تكلماً بالباقي اندرج تحت النهي أيضاً.

قلنا: إلاسواء كـــ ألا يعفون استثناء حال مفرغ من العام المقدر مجانساً لعدم المجانسة ظاهـــراً والأحوال المقدرة من المجازفة والمفاضلة والمساواة مختصة بالكثير الداخل تحت القدر ولا يقدر بحيث يندرج القلة والكثرة تحتها لأن ذا تعميم فوق الضرورة الداعية إلى التقدير فلا يجوز لما عرف في الجامع وكذا ﴿إِلا أَنْ يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧] تكلم بالباقي مثله غير أن حالة العفو تستدعى اهلية العافية له وقال أبو زيد منقطع لأن الوجوب الثابت بالصدر لا ينتفي بالعفو بل العفو بعده وعن هذا كما قال بعض مشايخنا بأن الاستثناء في ﴿إِلا الَّـــذِينَ تَابُـــوا﴾ [البقـــرة: ١٦٠] متصلٌ لكنه يرجع إلى الأخيرة كما مر أو مفرغ والتقدير إلا حال توبة الذين تابوا وفيه تكلف.

قـــال بعـــضهم: منقطعٌ قال أبو زيد: لأنه لا إخراج عن الحكم المذكور وهو أن من قـــذف صار فاسقا إذْ معناه أن من تاب لا يبقى فاسقا وفخر الإسلام -رحمه الله- لأن التائب ليس بفاسق؛ فلا تناول وهذا بناء على أن الصفة مجاز في الماضي فيصح نفيه.

وقيل: لأن الفسق لازم القذف والتائب قاذف فيكون فاسقاً في الجملة وإن لم يمكنه في الحال فلا إخراج وهذا بناء على كونها حقيقة في الماضي وهو المذكور في العفو والفرق بين الأول والأخيرين أن المستثنى منه فيه هو أولئك وفيهما الفاسقون فاعترض عليه بأن الإخـــراج يتحقق لو أريد الفاسقون دائماً وليس بشيء لأنه خلاف الظاهر بل بعيد لأن الشرط لا يستدعيه وعليهما بأن الاستثناء عن المحكوم عليهم وهم الرماة لا الحكم بالفسق والتائبون بعضهم نحو القوم منطلقون إلا زيدا.

ورد بـــأن شرط المتصل تناول الحكم للمستثنى على تقدير السكوت عنه ولا يتناول الـــتائب الفاســـق أصلا إن اريد الفاسق دائما ويتناوله إن أريد الفاسق في الماضي أو في الجملة ولا يصح إخراجه.

لا يقـــال المراد الفاسق حقيقة وهو الفاسق في الحال لأنه لا يتناول التائب كالفاسق دائمـــا وهذا هو مراد فخر الإسلام -رحمه الله- في الحقيقة لا كونه مستثنى من الفاسقين

ومن ذهب من أصحابنا إلى أنه متصل ينظر إلى تناول لفظ أولئك والحكم بالفسق باعتبار الدلالة اللغوية ولا ينافيه عم التناول شرعا بقوله عليه السلام: «**التائب من الذنب كمن لا ذنب له**»[1] أو بالإجماع كقولنا خلق الله كل شيء إلا ذاته وصفاته أو نقول عدم التناول الشرعي مستفاد من دلالة هذا الاستثناء والحديث مبين له وربما يقال المرتفع بالتوبة عقاب الفسق لا نفسه والتائب من الذنب كمن لا ذنب له لا عينه ونظيره إلا ما قد سلف فإن المرتفع ليس حرمة الجمع السالف بين الأختين بل عقابه بالعفو والثالثة على أن الأصل المتصل فلا يصار إلى المنقطع ما أمكن فليس من ضرورة إلزام القيمة كونه للمعارضة كما في المقدرات عند غير محمد وزفر.

قلنا: منقطع لعدم المجانسة ولا معنى بخلاف المقدر كالمكيل والموزون والمعدود المتقارب للمجانسة المعنوية من حيث الثبوت في الذمة ثمنا وحالا ومؤجلا وجواز الاستقراض وهذه الأحكام الشرعية أثر الجنسية الحلقية ولذا يقال النقدان مخلوقان للثمنية فهذه تبين حكم الشرع من حكم اللغة الناظرة على الخلقة لا عكسه كما وهم ولجنسيتهما من وجه لم يجز بيع أحدهما بالآخر نسيئة وإن جاز حالا لأن ربا النقد كمال الفضل فيترتب على كمال الجنسية.

رابعها: أنه يشترط فيه كما مر في مطلق بيان التغيير الاتصال لفظاً أو حكماً فلا يضر قطعه بتنفس وسعال ونحوهما مما لا يعد انفصالا عرفاً وروي عن ابن عباس رضي الله عنه صحة الانفصال إلى شهر وقيل مطلقاً بنية الوصل وعليه حمل مذهب ابن عباس رضي الله عنه وإلا فبعيد وقيل يصح في كتاب الله خاصة.

لنا قوله عليه السلام وليكفر عن يمينه حيث لم يقل فليستثن أو يكفر مع كونه اسهل الطريقين والإجماع على لزوم إحكام الأقارير والطلاق ونحوها من غير أن يوقف على الاستثناء بعد.

وأيضاً يؤدي تجويزه إلى أن لا يعلم كذب لجواز أن يصيره الاستثناء صدقا أو بالعكس.

---

(١) أخرجه ابن ماجه (١٤١٩/٢) ح(٤٢٥٠)، والبيهقي في الكبرى (١٠/١٥٤٠)، والطبراني في الكبير (١٠/١٥٠) ح(١٠٢٨١)، والقضاعي في مسند الشهاب (٩٧/١) ح(١٠٨)، والبيهقي في الشعب (٤٣٦/٥) ح(٧١٧٨).

قالوا اولا: قال عليه السلام: «**لأغزون قريشا فسكت ثم قال إن شاء الله**»(١).

قلنا لعله سكوت ضرورة من تنفس أو سعال فيحمل عليه جمعا بين الأدلة.

وثانياً: قوله عليه السلام حين سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف فقال غدا اجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ﴾ [الكهف: ٢٣] فقال إن شاء الله ولا كلام يعود إليه الاستثناء إلا قوله اجيبكم وهو استثناء عرفا ولأنه في معنى إلا أن يشاء الله.

قلنا: بل يعود إلى مقدار متعارف مثله أى فعل تعليق ما أقول بأنى فاعله غدا بالمشيئة إن شاء الله أو أذكر ربى إن شاء الله وأذكر هذه الكلمة وإذا قدر أذكر فالأول أولى لقوله تعالى ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤].

وثالثا:أن قول ابن عباس رضي الله عنه متبع لكونه ترجمان القرآن ومن المشهود له بالبلاغة. **قلنا:** محمول على ما مر من سماع دعوى نيته أو على أن الإتيان بعد شهر بالعبارة الصحيحة نحو إنى فاعل غدا إن شاء الله امتثال للأمر المستفاد من نهي الآية أو لقوله تعالى ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ﴾ [آل عمران: ٤١] ولمن خصه بكتاب الله.

أولا: أن غير أولى الضرر نزل بعد ما نزل ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٩٥] بزمان قلنا بيان تبديل لأنه تقييد للمطلق متراخيا.

ثانيا: أن القرآن اسم للمعنى فقط فلا يضر في وصله فصل اللفظ قلنا لا نسلمهما فإن كونه عربيا ومعجزاً ومخالفته للقراءة الفارسية في الأحكام آية أنه اسمهما مع أن الأدلة غير فاصلة.

تعميم: ولشمول شرط الوصل كل بيان مغير لما يوجبه الكلام لولاه وكونه أعم مما مر لوجوده في الصفة والحال والاستدراك وغيرها.

قلنا لو قال لزيد على ألف وديعة يصدق موصولا فقط لأنه تغيير لحقيقة وجوب الألف إلى مجاز لزوم حفظه على حذف المضاف أو إطلاق اسم المحل على الحال فإن الدراهم محل الحفظ، ولو قال أسلم إليّ في بُرّ أو أسلفنى أو أقرضنى أو أعطاني ولكن لم اقبض يصدق موصولا في الأصح لجواز استعارتها للعقد وليس برجوع لكن شرط الوصل

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه (١٨٥/١٠) ح(٤٣٤٣)، والبيهقي في الكبرى (٤٧/١٠) ح، وأبو داود (٢٣١/٣) ح(٣٢٨٥)، وعبد الرزاق في مصنفه (٣٨٥/٦) ح(١٣٠٦)، والطبراني في الأوسط (٣٠٠/١) ح(٦٠٠٤)، وأبو يعلى في مسنده (٧٨/٥) ح(٢٦٧٤)، والطبراني في الكبير (٢٨٢/١١) ح(١١٧٤٢).

استحـــساني نظراً إلى حقائقها يقتضى القبض والقياس لا يفصل الفصل من الوصل لأنها عقـــود شرعا فكان نحو اشتريت منه فلم اقبض بيان تقرير وكذا دفع إلى أو نقد لكن لم اقبض عند محمد -رحمه الله- لشيوع الاستعارة له كالإعطاء إطلاقا لاسم المسبب خلافاً لأبي يوسف رضي الله عنه لاختصاصهما بالتسليم لغة وشرعا بخلاف الإعطاء المستعمل بمعنى الهبة فكان رجوعا فلا يقبل أصلا.

وكذا عندهما لو أقر به قرضاً أو ثمن مبيع وقال هو أو وهو زيوف فلتنوع الدراهم لم يكـــن رجوعا ولغلبة الجياد حتى تنصرف عليها مطلقا صار الزيوف كالمجاز فكان تغييرا والإمام -رحمه الله- يجعله رجوعا لأن الزيافة عارضة وعيب لا يحتملها مطلق الاسم فلا يقـــبله مطلقـــا كدعوى الأجل في الدين والخيار في البيع؛ لأن مقتضى مطلقهما الحلول واللزوم.

ولو قال على ألف من ثمن جارية باعينها لكني لم أقبضها لم يصدق عنده أصلا سواء صـــدقه في البيع أم لا بل ادعى الالف مطلقا أو من جهة أخرى كالقرض والغصب لأنه رجوع فإن إنكار القبض في غير المعين ينافي الوجوب وقالا يصدق مع التصديق في البيع وإن فـــصل لثبوته حينئذ بتصادقهما وليس إقراراً بالقبض ومع التكذيب فيه إن وصل لأنه تغيير من جهة أن الأصل في البيع وجوب المطالبة بالثمن وعدم قبض المبيع محتمل البيع لا من العوارض.

قلنا: وجوب الثمن لمبيع لا يعرف أثره دلالة قبضه ولذا يقال غير المعين كالمستهلك والدلالة كالصريح.

خامـــسها: أن الاســـتثناء يجرى في اللفظ لا في الفعل خلافاً لأبي يوسف فإذا أودع الـــصبي العاقل المحجور عليه شيئاً فاستهلكه يضمن عنده لتنوع التسليط إلى الاستحفاظ وغيره كالإباحة والتمليك والتوكيل والنص على الحفظ جعل غيره وعدم ولاية الصبى عليه لا يـــبطله؛ لأن الاستثناء تصرف للناطق على نفسه فيثبت الاستحفاظ لكن لا يتعدى إلى الصبى لعدم الولاية عليه فانعدم، وصار كالملقى على الطريق فيؤاخذ به؛ لأنه ضمان فعل كما قبل الإيداع، وقالا: الاستثناء كم اللفظ والتسليط فعل كيف وهو مطلق لا عام إذ لا عموم للفعل.

ولئن سلم فالأمر بالحفظ قول ليس من جنس الدفع فيكون منقطعا معارضا له إن صح شـــرعا مثل قول الشافعي رضي الله عنه في المتصل لكن لا يصح إذ ليس المخاطب من أهل الالتزام بالعقد فيبقى تسليطا مطلقا فلا يضمن بالاستهلاك كما بتضييع الوديعة.

سادسها: من شرطه أن يكون مما أوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت ضمنا لأنه تصرف لفظي ففيمن وكل بالخصوصية غير جائز الإقرار عليه أو على أن لا يقر عليه يبطل عند أبي يوسف لكون الإقرار مملوكا له لقيامه مقام الموكل لا لأنه من الخصومة ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه ولا إبطاله بمعارضة الشرط بل بالعزل عن الوكالة وقال محمد يصح الاستثناء إما لتناولها اياه بعموم مجازها وهو الجواب وقد انقلب حقيقة شرعيته ديانة إذ المهجور شرعاً كالمهجور عادة فالحق بها فكل من الاستثناء والتقييد تغيير فصح بشرط الوصل لا منفصلا إلا أن يعزله أصلا لا عن الإقرار فقط لكون ذكره حكما للوكالة بخلاف من وكل ببيع عبدين حيث لا يصح استثناء أحدهما منفصلا ويصح العزل عن بيع أحدهما وإما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فإن الإقرار مسألة لا يتناوله فصح بيان تقرير وصلا وفصلا وهو مختار الخصاف أما استثناء الإنكار فقيل لا يصح اتفاقا إذ حقيقته عينه ومجازها إما عينه أو إقرار بتبعه ولا تبع مع عدم المتبوع والأصح أنه على الخلاف أيضاً لكن على الطريق الأول لمحمد -رحمه الله- لأن مجازها شامل لهما لا عين شيء منهما فيصح استثناء أحدهما لا على الثاني إذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند أبي يوسف -رحمه الله- لا لدليل الإقرار بل لأن الإنكار عين الخصومة قصدا والتبع لا ينفك عن المتبوع فيكون استثناء الكل من الكل.

سابعها: أن استثناء الكل أو الأكثر منه باطل اتفاقا كان بلفظه أو بما يساويه مفهوما لا وجودا فيصح عبيدى احرار إلا هؤلاء لاحتمال الكلام بقاء ما يكون عبارة عنه لا إلا عبيدى أو مماليكى والأكثر على جواز المساوي والأكثر وقالت الحنابلة والقاضي أو لا يمنعها فيجب أن يبقي أكثر من النصف.

وقال ثانيا بمنعه في الأكثر خاصة، وقيل: بمنعهما في العدد الصريح لا في نحو أكرم بني إلا الجهال وهم ألف والعالم واحد لكفاية الاحتمال.

لنا أولا وقوعه نحو: ﴿إِلا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] وهم الأكثر لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣] وكل غير مؤمن غاو فالمساوي أولى.

وثانيا: صحة أن يقال: «كلكم جائع إلا من أطعمته»[١] وقد أطعم الأكثر كيف وهو

---

(١) أخرجه مسلم (٤/١٩٩٤) ح(٢٥٧٧)، والحاكم في مستدركه (٤/٢٦٩) ح(٧٦٠٦)، والبيهقي في الكبرى (٦/٩٣) ح(١٢٢٨٣)، والبزار في مسنده (٩/٤٤١) ح(٤٠٥٣)، والبيهقي في الشعب (٥/٤٥٠) ح(٧٠٨٨)، والبخاري في الأدب المفرد (١/١٧٢) ح(٤٩٠).

وارد في الحديث القدسى اورده الترمذي ومسلم ولكونه آحاداً لم يتمسك بوقوعه.

وثالـــثا: دلالـــة إجماع فقهاء الامصار على إلزام الواحد على من قال على عشرة إلا تسعة لمشترطي الأقل أن الاستثناء إنكار بعد الإقرار خالفناه في الأقل لأنه قد ينسى فبقي غيره.

قلنا: لا نعلم بل تكلم بالباقي ولو سلم فليجز باتباع أدلتنا أما استقباح على عشرة إلا تسعة ونصفا وثلثا فلا يقتضي عدم صحته بل ذلك للتطويل بل مع إمكان الاختصار.

ثامـــنها: الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة لا نزاع في إمكان رده إلى الجميع والأخير بل للظهور فعندنا إلى الأخيرة وعند الشافعي رضي الله عنه إلى الجميع كالشرط وقال القاضي والغـــزالي بالوقف بمعنى لا أدري وعليه ابن الحاجب رحمه الله والمرتضى بالاشتراك فهم كالحنفية في الحكم وهو عدم الرد إلى غير الأخيرة بلا قرينة لا في التخريج لأن عدم ظهور التـــناول غـــير ظهور عدم التناول وقال أبو الحسين البصرى إن ظهر إضراب الثانية عن الأولى فللاخـــيرة وإلا فللجمـــيع فظهوره إما بالاختلاف نوعا أي إنشاءً وخبراً أو اسماً للمـــستثنى مـــنه أو محكوما به مع أن لا يكون الاسم الثاني ضمير الأول وأن لا يشترك الجملتان غرضا كالتعظيم والإهانة فأقسام الاختلاف أفراداً وجمعاً سبعة أربعة منها وهي ما فـــيها الاخـــتلاف اسماً لا يتصور فيها كون الاسم الثاني ضمير الأول وإلا لم يختلفا اسما فالـــثلاثة الباقـــية باعتبار اشتمالها على هذا الشرط وعدمه ستة وهي مع الأربعة باعتبار الـــشرط الـــثاني عشرون فالأقسام السبعة للاختلاف المشتملة على شرطين صور ظهور الإضراب وهي الأربعة من الثمانية التي فيها الاختلاف اسما والثلاثة من الاثني عشر الباقية فالثلاثة عشر الباقية التى منها أربعة لا اختلاف فيها بوجه من الوجوه الثلاثة لأنه مع أحد الشرطين أو كليهما أو بدونهما صور ظهور عدم الإضراب والأمثلة غير خافية.

تنبيه: صورة رجوع الاستثناء إلى الأخيرة عند الواقفية أعم من صور ظهور الإضراب لأن مطلـــق الإمارة أعم من الاختلافات السبعة وصورة رجوعه إلى الجملة عندهم أخص لأن ظهـــور الاتصال أخص من عدم ظهور الإضراب ﴿تَنزِيلُ﴾ [السجدة: ٢] ففي قوله تعـــالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] عند غير الشافعي وأبي الحسين راجع إلى الأخـــيرة لما سيجيء مؤيداً ذلك بأن الأخير اسمية لا تعلق لها بالحكام وبالحد وما قبلها فعلية انشائية خوطب بها الحكام للحد إذ هذا الاختلاف مع الاشترك في الضمير والتسبب عن الشرط أمارة الإعراض عن الأسلوب السابق لغرض كالاستثناء عنه فقط لأن الامتناع مع الداعى اشد فلا يصلح الاشتراك فيهما دليلا لعدم ظهور الإضراب كما توهموا.

قيل الغرض تعليل السابق قلنا لا يناسبه الواو وان أريد أنه في معرض التعليل وإن لم يسق له لا يتم التقريب وعندهما إلى الجملة للاشتراك المذكور غير أن لا يرجع إلى الجلد لكونه حق العبد.

قيل يرجع باعتبار أن يدرج الاستحلال في واصلحوا وفيه أن يتوقف قبول شهادته عندهم على الاستحلال أيضاً وليس كذلك.

لنا أولا: أن رجوع الاستثناء لضرورة عدم استقلاله ووضعه للرجوع لا ينافيه لأنه بواسطة وضعه غير مستقل مع اعتباره جزءًا للعبارة عن الباقي بعد الثنيا ومقدماً على الحكم والأمور الاعتبارية كثيراً ما يصار إليها للدواعي كاعتبار الوصف مع الموصوف شيئا واحداً والبدل مقصوداً من البدل والغاية جزءاً من المغيا أو منهيا لوجوده ومقررا والحال في معنى الصفة والاستدراك في معنى الاستثناء فيقدر بقدر ما تندفع به والثابت بهذه الضرورة المشتملة على وجوه من خلاف الظاهر الأصل عدم ارتكابه وتقليله ما أمكن بخلاف الشرط وسائر المتعلقات الغير مستقلة.

وثانيا: أن الرجوع إلى الأخيرة متحققه على التقديرين وإلى غيرها مشكوك مع أن حكم الأولى بكمالها متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء أو توقفه على المغير مشكوك لجواز ترتبه على الأخيرة فقط والوقوف عندما تحقق وهذا يناسب الواقفية أيضاً من حيث الحكم ولا يقلب لجواز كونه للأولى لدليل لأن الاحتمال المحتاج إلى الدليل كعدمه قبله.

وثالثا: أن في عليّ عشرة إلا أربعة إلا اثنين يعود إلى الأخيرة حتى يلزم ثمانية.

قيل: الكلام في المتعاطفة قلنا كذا في غيرها لاشتراك العلة بل أولى لأن ما يجوز على المقيد يجوز على المطلق ولذا لم يذكر أبو الحسين قيد العطف.

قيل: الكلام في الجمل وهذه مفردات قلنا ففي المستقلة أولى قيل: لتعذر عوده إلى الجميع وإلا كان الاثنان مثبتا ومنفيا لاستثنائه منهما وكان لغواً للزوم الستة على التقديرين وبعد تعذر الجميع جعل للأخيرة لقربها حتى لو تعذر للأخيرة جعل للأولى نحو عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة يلزم خمسة.

قلنا يجوز ذلك بالاعتبارين عما في كل عدد يستثنى من عدد وفي كل عدد يتضمنه كلا المستثنى والمستثنى منه وحديث اللغو لغو لاحتمال أن يقال بعد الكل إلا واحد بل التمسك منزل فيه فلا تناقض لو رجع المنفى على إلى كل مثبت وبالعكس ولا لغو إذ يلزم الستة حينئذ وعند العود إلى الأخير فقط سبعة إذ القاعدة أن يجمع المثبتات على حدة والمنفيات كذلك ويرفع الثانية عن الأولى فيعرف الباقية.

للشافعي -رحمه الله- أولا أن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ قلنا لا من كل وجه فقد يمنع الاستقلال.

وثانيا: القياس على الشرط قلنا قياس في اللغة ومع الفارق السالف وان الشرط مبدل للتنجيز إلى التعليق لا مبطل لا كلا ولا بعضا كالنسخ والاستثناء إلا فيما لا يقبل التعليق كالتمليك وأنه يجعل مقصود المقام المنع أو الحمل لجعله يميناً والظاهر عدم اختلاف المقصود بين المتصلات أما أن الشرط مقدم تقديراً فلا يفيد إذْ لا تقدم إلا على ما يرجع إليه إلا أن يقال الفصل بين المتصلات خلاف الظاهر فيجاب بأنه الفصل لفظاً لا تقديراً فالظاهر أن التأخير لفظاً وهو خلاف الأصل للاحتراز عنه فيعارضه.

وثالثاً: أنه في على خمسة وخمسة إلا ستة للجميع قلنا مفردات وليس المستقلة مثلها في الاشتراك ولأن رجوعه إلى الأخير متعذر ولأن مدعاكم الرجوع إلى كل واحد بل النزاع فيما يصلح له وللأخيرة.

للواقفية المشتركة

أولا: حسن الاستفهام

أيهما المراد قلنا لعله لمعرفة الحقيقة أو لدفع احتمال خلاف الظاهر

وثانيًا: صحة الإطلاق

للأخيرة والجميع والأصل الحقيقة قلنا المجاز أولى ومنها الشرط.

وفيه مباحث

الأول في حده

قد مر ما هو الصحيح عن مشايخنا وكيف يتميز عن السبب والعلة وجزئها والركن وعرفه الغزالي بما لا يوجد المشروط بدونه ورد بأنه دور وغير مطرد لصدقه على جزء العلة فاجيب عن الأول بأنه في قوة شرط الشيء ما لا يوجد بدونه أى المعرف ذات المشروط والموقوف مفهومه وعن الثاني أن المعلول قد يوجد بدون جزء العلة إذا وجد بعلة أخرى ولا يدفع الإيراد بالعلة المساوية وجزئها المساوى.

وقيل: ما يتوقف عليه تأثير المؤثر أي لا ذاته فيخرج جزء العلة ورد بأنه لا يتناول شرط القديم كالحياة للعلم القديم إذ لا تأثير لأن المحوج إلى المؤثر الحدوث واختار بعضهم ما يستلزم نفيه نفي أمر لا على جهة السببية فيخرج السبب أي العلة وجزؤه ولا خفاء أن الفرق بينهما موقوف على معرفة المميز بينهما فهو تعريف بمثله في الخفاء.

الثاني في تقسيمه

قد مر أنه تعليقي جعلي أو حقيقي شرعي أو وضعي أي عقلي على منع الخلو والثاني كالطهارة للصلاة والحياة للعلم، والأول قد يسمى لغويا هو ما دخله أداة الشرط حقيقة أو دلالة سواء كان مما يتوقف عليه وجود الجزاء فقط نحو إن جاء غد فأنت طالق أو مقتضيا له جعلا نحو إن كلمت فلانا فأنت طالق حيث جعل التكلم مقتضيا له أو وضعا نحو: إن طلعت الشمس فالبيت مضيء وقد يدخل على شرط شبيه بالعلة من حيث استتباعه للوجود وهو ما لا يبقى للمعلول أمر يتوقف عليه سواه فمن شأنه أن يخرج ما لولاه لدخل إذ لو لم يدخل لولاه لتوقف على أمر آخر نحو أكرم بني تميم أو عبيدي أحرار إن دخلوا يخرج غير الداخلين عن وجوب الإكرام والعتق، وبهذا عد بيانا وتخصيصا كذا.

قيل: والحق أنه يخرج أما ما لولاه لدخل كما في ذلك أو ما لولاه لاحتمل الدخول أي على تقدير تحقق غيره مما يتوقف عليه وإن لم يكن الآن إذ كل منهما إخراج الداخل على التقدير وهذا المقدار متفق عليه غير أن اخراجه في حق تأخير انعقاد الجزاء علة إلى وقت وجود الشرط عندنا لأن الإيجاب لا يثبت إلا في محله ولا يوجد إلا بركنه لا كبيع الحر وشطره والشرط حال بينه وبين المحل لأن أثره في المعلق بالذات وهو الإعتاق مثلا لا حكمه ونأخره أثر الأثر ولذا لا يحنث بالتعليق من حلف لا يعتق قبل وجود الشرط اتفاقا بخلاف الإضافة لانها إيجاب في الحال والتقييد لتعيين زمان وقوعه واللازم يحقق إفضاءه ولذا جاز التعجيل في على أن اتصدق بدرهم غداً لا في إذا جاء غد فعلي ذلك وعند الشافعي رضي الله عنه في تاخير حكم العلة المنعقدة فبناه أن المعلق عندنا التطليق مثلا وعنده وقوع الطلاق والحق لنا لأن مجموع الجملة تطليق والوقوع أثره لأن المعتبر عنده مجرد المشروط الموجب للحكم على كل التقادير والتعليق خصصه بتقدير معين فاعدم غيره وعندنا مجموع الشرط والجزاء فهو إيجاب على تقدير ساكت عن غيره ومجرد المشروط كانت من أنت طالق فلا ينعقد عليه ففيه بحث من وجوه:

١- أنا لا نعلم إيجاب المشروط على كل تقدير لأن الكلام يتم بآخره والإيجاب لولا عدم الشرط لا يكون إيجابا فلا يتم التقرير فلا يترتب الإعدام كيف وهل النزاع إلا في أن التقييد لا يكون إعداماً.

٢- إن أريد بمجرد المشروط نفس الطلاق فليس جزاء بل بعضه وإن أريد التطليق له لا لجزئه.

٣- أن اعتبار المجموع خلاف اعتبار العربية ولا شك أن الأصول الفقهية مقتبسة منه

فكـيف يظن بمثل الإمام -رحمه الله- مخالفته والثمرة بطلان تعليق نحو العتاق والطلاق بالملك عنده لاشتراط الملك عند وجود السبب وفاقا وتجويز تعجيل النذر المعلق وكفارة اليمين المالية قبل الحنث لأنه كتعجيل الزكاة بعد النصاب والمالى يحتمل الفصل بين نفس الوجـوب ووجوب الداء كالثمن لا يجب أداؤه قبل المطالبة بخلاف البدني خلافا لنا في الكل كيف واليمين انعقدت للبر فلا يكون سبباً للكفارة بل سببها كما قيل الحنث فبينهما تـناف والمـال في حقوق الله تعالى غير مقصود لتنزهه عن الانتفاع والخسران بخلاف حقوق العباد وإنما المقصود هو الأداء حتى إنما جاز الإنابة في الزكاة لكونها فعله فالمالي فيه كالبدني فإذا احتمل المالي احتمل البدني أيضاً وقياسه على الأجل وشرط الخيار فاسد لأنهما لم يدخلا على السبب بل الأجل على الثمن والخيار على الحكم لأن البيع لا يحتمل الخطر عكس الإسقاطات المحصنة فكان القياس عدم دخوله.

وقـد جـوز لضرورة دفع الغبن فاندفعت بدخوله في الحكم لأنه أدنى الخطرين وفيه تـصحيح تـصرف العاقـل ما أمكن ومن ثمراته أن الإخراج لإيجاب عدم الشرط عدم المشروط عنده لأن العلة منعقدة، فلولا إيجابه العدم لترتب الوجود على علته وعندنا لعدم الأصـلي لا الشرعي لعدم علته فلا يجوز تعدية ذلك العدم بالقياس وفي قوله: «إن كانت الإبل معلوفة فلا تؤد زكاتها » لا يجب الزكاة في السائمة وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا﴾ [النساء: ٢٥] لا يوجب عدم حل نكاح الأمة عند طول الحرة فيحل نكاحها بالآيات المطلقة ويجوز تعليق الحكم الواحد بكل من الأمرين فلا توقف لوجوده علـى أحدهما معينا وان كان أحدهما كلا والآخر جزءاً منه فلا يتوقف على الجزء الآخر وأن يكـون الحكم الواحد معلقاً ومرسلا كالطلقات الثلاث المعلقة بشيء والمحتجزة قبل وجـوده أما وجوده بالشخص فبأحد الوجهين معنيًا خلافا له فيها وفي كون طول الحرة الكتابية مانعاً نكاح الأمة روايتان عنده فمنعه مع فهم عدم مانعيته لمعارضة إمكان صيانة الجزء عن الأرقاق الذى هو إهلاك حكمي بنكاحها.

الثالث في أنه إما واحد أو متعدد على الجمع

فيـتوقف المشروط على حصولهما معا أو على التفريق فعلى حصول أيهما كان وهو المـراد بالبدل لا حصول احدهما مع عدم الآخر لأن أحد الأمرين واحد لا متعدد وكذا الجزاء فاللازم حصول واحد أو كليهما أو احدهما والحاصل من تداخل الاعتبارات الثلاث تسعة.

فرع: في إن دخلتما فأنتما طالقان فدخلت احديهما قيل تطلق الداخلة إذ المراد عرفا

تعليق طلاق كل بدخولها، وقيل: لا واحدة منهما لأن الشرط دخولهما معا، وقيل: كلاهما لأنه دخول أيهما كان والذي ذكره اصحابنا أن مدخول كلمة الشرط بجميع أجزائه شرط واحد وكل من اجزاء الجزاء الصالح للجزائية جزاء وهو الموافق لما تقرر في العلوم العقلية أن تعدد المقدم لا يقتضي تعدد الشرطية بخلاف تعدد التالي وللأصل المقرر أن المشروط لا يتوزع على أجزاء الشرط ففي قوله لأربع عنده إن حضتن فأنتن طوالق لا يقع شيء عند حيض البعض بل تطلق الكل عند حيض الكل.

فإن قلنا حضنا فصدق الواحدة أو المثنى لا يقع شيء أو الثلاث تطليق المكذبة فقط لكمال الشرط في حقها فقط نعم لو قال إن حضتن حيضة يكفي في طلاقهن حيضة الواحدة لأن الحمل على نسبة الفرد إلى المتعدد مجازا نحو: ﴿نَسِيَا حُوتَهُمَا﴾[الكهف: ٦١] أولى من اللغو والمحال كما عرف فتطلق الكل بخبر الفرد إن صدقها وإلا تطلق المخبرة فحسب لأنها أمينة في حقها دون حق غيرها فيما لا يختص بحيضها بخلاف الحرمة والعدة وفي قوله إن دخلتن دارا لا يحنث لا بدخول الكل.

أما إذا تقابل الجمل في نفس الشرط نحو إن دخلتما دارين فانتما طالقان تطلقان بدخول كل في دار عندنا حكمت لتقابل الجمل وعند زفر -رحمه الله- بدخول كل في دارين كأن دخلتما هذه ودخلتما هذه أما إن دخلتما هذه وهذه فكدخلتما دارين وأما في مسألة إن شئتما فأنتما طالقان فالمعتبر شرطا عند زفر مشيئة كل منهما في حق نفسها إلا أن المتعارف في مخاطبة المرأة بالطلاق المعلق بالمشبه تعليق طلاقها بمشيئتها كقوله إن شئتما طلقتكما فصار كقوله لكل انت طالق إن شئت وعندنا مشيئتهما معا لطلاقهما معا في المجلس فلا يقع بمشيئة إحديهما لهما أو لصاحبتها أو بموت إحديهما قبل المشبه لأنه بعض الشرط إذْ معناه إن شئتما الطلاق كما في إن دخلتما هذه الدار والحق لنا لما مر أن المشروط لا يتوزع على أجزاء الشرط.

لا يقال المشروط بالكل مشروط بكل جزء منه فيكون كل جزء شرطاً لأنا نسلمه بمعنى التوقف عليه لا بمعنى عدم التوقف إلا عليه والكفاية في ترتب التالى.

ذنابة: قياس الشرط اقتضاء صدر الكلام ليعلم من أول الأمر نوعه كالاستفهام والقسم والنفي ففى أكرمك إن دخلت الدار ما تقدم خبر دليل للجزاء المحذوف لا جزاء أى لفظا وإلا لجاز ولكن معنى إذ لا تتجيز فلم يجز جزمه لاستقلاله لفظا وقدر مدلوله جزاء لكونه جزاء معنى رعاية للمسألتين ولذا اختلف فيه واتفق على إطلاق الجزاء عليه.

ومنها الصفة: نحو أكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والبدل نحو: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ﴾ [آل عمران: ٩٧] فيخرج غير المستطيع والغاية نحو أكرمهم إلى أن يدخلوا فيخرج الداخلون.

تتمة: هذه الأربعة كالاستثناء في وجوب الاتصال وتعقيب المتعدد أنه للجميع أو الأخير والاختلاف والاختيار وعن أبي حنيفة رضي الله عنه أن الشرط للجميع والفرق سلف من وجوه أربعة وكذا الأقسام التسعة بحسب اتحاد الغاية والمغيا وتعددهما.

ومنها تخصيص العام:

وفيه مباحث:

المبحث الأول

أن قصر العام على بعض أفراده بالمستقل المتصل حقيقة أو حكما للجهل بالتاريخ فخرج غير المستقل وهو ما مر والمفصل المتراخي فإنه نسخ وقد مر أن كونه بيانا مغيرا من القطع إلى الظن والصحيح أن ذلك في التخصيص باللفظ أما بالعقل فقطعي كما قبله ولذا يكفر من أنكر فرضية العبادات الثابتة بخطابات خص عنها غير المكلف بالعقل فهذا تعريف مطلقه وإن أريد ما هو الغير قيد باللفظي أيضاً.

المبحث الثاني

في جواز التخصيص بالعقل خلاف الشرذمة، لنا: خروج الواجب القديم من نحو ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٢٠] لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته وغير المكلف من نحو ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] لعدم فهمه كل ذلك بالعقل.

قيل: التخصيص فرع صحة التعميم لغة وهو معلوم إذ القائل بأني فاعل كل شيء لو أراد نفسه لحظي لغة قلنا التخصيص للمفرد وعمومه لغة من حيث هو الظاهر وبعد التركيب حكم العقل بتخصيصه بل وحين التركيب أيضاً غايته الكذب والخطأ لغة غيره وغير لازم منه.

قالوا أولا: ليس العقل متأخر والبيان متأخر عن المبين قلنا الواجب تاخر صفة مبينيته لا ذاته.

وثانيا: لو جاز التخصيص عقلا لجاز النسخ عقلا وليس اجماعا قلنا فرق بأن النسخ سواء كان بيان لمد الحكم أو رفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب كما مر.

وثالــثًا: أن تــرجيح العقل على الشرع عند التعارض تحكم قلنا لا نعلم بل صرف للمحتمل القاطع.

المبحث الثالث في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب

خلافا للبعض لكنه عند القاضي وامام الحرمين إذا علم تأخر الخاص إذْ لو علم تقدمه ينـسخه العام مطلقا ومن وجه في قدر ما تناولاه ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثـبت حكـم التعارض في ذلك القدر وكذا عندنا لكن إذا اتصل الخاص المتأخر إذ لو تراخـى كان ناسخا ويبقى العام في الباقي قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك يخصصه الخاص تقدم أو تاخر أو جهل.

لنا: في الجواز ووقوعه ما مر من تخصيص الربا من البيع والمستأمن من المشركين وفي اشتراط تأخر الخاص:

أولا: إن قوله لا تقتل احدا بعد قوله اقتل زيدا منع له عن قتل زيد أيضاً هو المفهوم بالدلالة العادية القطعية فيصير نسخا قيل تخصيصه ممكن فيصار إليه دون النسخ لأولويته لغلبيته وكونه دفعا لا رفعا كما إذا تأخر قلنا لا يعارضان ما ذكر من الدلالة العادية فضلا عن الترجيح.

وثانيًا: قول ابن عباس رضي الله عنه «**كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث**»[1] وظاهره اخذ الجماعة فكان إجماعا قيل محمول على ما لا يقبل التخصيص جمعا بين الأدلة قلنا سنبطل دليلكم وفي اشتراط وصله التراخي يقتضى سبق الثبوت فلا يحتمل إلا الرفع للمخصصين مطلقا أنه لو لم يخصص لبطل القاطع وهو الخاص بالمحتمل وهو العام والعقل قاض ببطلانه أما كون العام محتملا فقيل لجواز أن يراد به الخاص وقد مر أنه من احتمال المجاز فلا ينافى القطع، وقيل: للاختلاف في أنه للعموم أو الخصوص أو يوقف قلنا قد أبطلنا الأخيرين فلا يــؤبه بهما على أنه عند الخصوم للعموم قطعا وللمعنيين مطلقا أن المبين هو الرسول عليه الـسلام لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نزلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] لا الكتاب ولا يكذب قلنا معارض بقوله في صفة القرآن ﴿تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]والحل أن الكل ورد على لسانه فهو المبين تارة بالقرآن وأخرى بالسنة.

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٣٢٩/٨) ح(٣٥٦٣)، والدارمي (١٦/٢) ح(١٧٠٨)، والبيهقي في الكـبرى (٢٤٠/٤) ح(٧٩٣٠)، والإمـام الشافعي في مسنده (١٥٧/١)، والإمام مالك في الموطأ (٢٩٤/١) ح(٦٥٠)، والطحاوي في شرح معاني الآثار(٦٤/٢).

المبحث الرابع في جواز تخصيص السنة بالسنة

خلافا لشرذمة وهذه كالسالفة.

المبحث الخامس في جواز تخصيص السنة بالقرآن

لقوله تعالى: ﴿تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] قالوا هي تبيين القرآن لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ فالمبين قلنا الرسول هو المبين بكل منهما.

المبحث السادس في جواز تخصيص القرآن بخبر الواحد

كما بالمتواتر اتفاقا وينسب إلى الأئمة الأربعة لكنه عندنا بالمشهور مطلقا وبغيره بعد التخصيص لا بالعقل لا بعد النسخ، وقيل بعهد التخصيص بقطعي أو منفصل (وقال الكرخي بعد التخصيص بمنفصل قطعي أو ظني فالمنفصل ليس ناسخاً عندهما)، وتوقف القاضي بمعنى لا أدري.

لنا وقوعه كتخصيص الصحابة من قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] نكاح المرأة على عمتها وخالتها بقوله عليه السلام: «**لا تنكحوا المرأة على عمتها ولا على خالتها**» فإنه مشهور وكما خص قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] بقوله عليه السلام: «**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**» بعد تخصيص صور الموانع منه قيل إن أجمعوا على ذلك فالمخصص هو الإجماع لا السنة وإلا فلا نعلم التخصيص إذ لا يتصور فيه دليل سوى الإجماع. وأجيب: بأن عدم إنكارهم للتخصيص بخبر الواحد إجماع دل على جوازه أما قبل التخصيص فالعام قطعي الدلالة كما مر والثبوت فلا يعارضه غير المشهور لكونه ظني الثبوت والتخصيص بطريق التعارض لا لرد عمر خبر فاطمة بنت قيس في عدم وجوب النفقة والسكنى المخصص لقوله تعالى وأسكنوهن إذ ذلك للتردد في صدقها ولذا علل الرد به.

قال ابن أبان ولذا لا يخصصه أول الأمر إلا قطعي وبعد ما خصصه صار ظنيا وقال الكرخي القطعي إذا ضعف بالتجوز لا يبقى قطعيا لأن نسبته إلى مراتب التجوز بالجواز سواء والمخصص بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل فيعارضه الظن وفي تخصيصه الأول بالظني نظر إلا أن يريد ظنيا يكون سندا للإجماع للقاضي أن الكتاب قطعي ثبوتا وظني دلالة والخبر بالعكس فتعارضا فتوقف قلنا بل ودلالة كما مر.

السابع: أن الإجماع يخصصهما كإيجاب نصف الثمانين على العبد بالإجماع المخصص لآية حد القذف ولا بد أن يتضمن نصاً مخصصاً يكون سنده نفسه أو قياسا يظهر حكمه حتى لو أمكن الإجماع في عهد الرسول على خلاف المنصوص متراخياً كان

يتضمن نصا ناسخا لكن لا إجماع فيه كما لا نسخ بعده والحق عندنا أن لا تخصيص مع التراخي بل ذلك بنص بجهول التاريخ محمول على المقارنة والمعارضة فإن أمكن العمل بهما وإلا يطلب الترجيح فإذا ترجح الخاص يكون مخصصا.

الثامن: من قال بالمفهوم جوز تخصيص العام به سواء فيه الموافقة والمخالفة وذكروا في مثاله المخالفة ليعرف صحة تخصيص الموافقة بالأولى وهو تخصيص قوله عليه السلام «**خلق الماء طهورا**» الحديث بمفهوم قوله «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا**» قلنا التخصيص بطريق المعارضة ولا يصلح المفهوم لضعفه معارضا المنطوق والجمع بين الدليلين من أحكام المعارضة على أن العام ورد في بئر بضاعة وكان ماؤه جاريا يسقى منه خمسة بساتين وإنما لا يخصص عموم اللفظ بخصوص السبب إذا لم يرد مخصص مثله في القوة وقد ورد هنا حديث المستيقظ والنهي عن البول والاغتسال في الماء الدائم من غير فصل ولئن سلم فحديث القلتين ضعفه أبو داود وقال لا يحضرني من ذكره ومثله دون المرسل فلا يكون حجة عندهم بالأولى ولئن سلم فيحتمل أن يراد إذا بلغ انتقاصا ضعف عن احتماله لا بمعنى يدفعه.

التاسع: فعل الرسول عليه السلام بخلاف العموم كالوصال في الصوم بعد نهي الناس عنه يخصص العموم إن قيل بحجيته فإن لم يثبت وجوب اتباع الأمة ففي حقه فقط وإن ثبت فبدليل خاص لذلك الفعل نسخ لتحريمه وبدليل عام في جميع أفعاله مثل خذوا عنى مناسككم أي عباداتكم لا إن كنتم تحبون الله فاتبعوني لأن الأمر لا يقتضي العموم قيل يصير مخصصا بالنهي الأول من حيث هو خاص من وجه وإن لم يكن قطعيا لعمومه من وجه وذلك لأنه مرادا وداخل تحت الإرادة فيلزم على الأمة موجبه لا الاقتداء بالفعل وقيل لا بل يجب العمل بدليل وجوب اتباع فعله وهو المختار وقيل بالتوقف.

لنا أن العام المتأخر ناسخ قالوا تخصيص دليل الاتباع بالنهي الخاص المقدم جمع بين الدليلين قلنا الجمع من أحكام المعارضة ولا معارضة عند العلم بالتاريخ ولئن سلم فالدليل الثاني مجموع دليل التباع مع الفعل وهو أخص.

العاشر: علم الرسول عليه السلام بما فعله المكلف مخالفا للعموم وعدم إنكاره مخصص للفاعل وهذا من جزئيات القسم الثالث من أقسام بيان الضرورة كما سيجيء فلو تبين علة لتقريره الحق به من يوافقه فيها إما قياسا أو بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة إذ سكوته عن إنكار غير الجائز لا يجوز لقوله عليه السلام: «**الساكت عن الحق شيطان أخرس**» وإن لم يتبين فلا يتعدى لا قياساً لتعذره ولا بالحديث لتخصيصه

إجماعاً بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الأحكام قطعاً وهاهنا لم يعلم.

الحادي عشر: مذهب الصحابي على خلاف العام مخصص والصحيح إن كان هو الراوي، وقيل: لا والمسألة فرع التمسك بالأثر لكنه إذا لم يكن الراوي يحتمل أن لا يبلغه أو لا يعتمد عليه.

الثاني عشر: أن العام قد يخصص بالعادة كما يعتمد عليها في كل يجوز ومعناه أن العادة إذا اختصت يتناول نوع من أنواع متناولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو أن يحلف أن لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكبس في التنانير وهو عند أبي حنيفة رأس البقر والغنم وعندهما الثاني فقط أو بيضا يختص ببيض الإوز والدجاج ونحوها إلا سائر الطيور الغير المتعارفة وفي المبسوط ببيض الطيور لا السمك أو طبيخا أو شواء فعلى اللحم المسلوق ومائه لا المقلي إذ لا يسمى مطبوخا ولا نحو البيض والباذنجان والجبن والسلق والجزر وهذا أحد أقسام ما يترك به الحقيقة ذكرناه تتبعا وسنستوفيها إن شاء الله تعالى وقيل لا يخصصه وهو القياس لأنه الحقيقة اللغوية.

لنا: أن الكلام للإفهام فالمطلوب به ما يسبق على الأفهام وذا هو المتعارف قطعا فينصرف الفعل المتعلق به إليه انصراف اللفظ الغالب استعماله في أحد متناولاته عرفا إليه كالدابة إلى ذات القوائم والنقد إلى نقد البلد للتعامل لا سيما في الأيمان المبنية على العرف قالوا العادة في التناول لا تصلح دليلا على نقل اللفظ من العموم إلى الخصوص بخلافها في غلبة الاسم قلنا غلبة العادة تستلزم غلبة الاسم ولئن سلم فالتخصيص ككل صرف عن الظاهر ليس من لوازمه نقل اللفظ فمن الجائز صرفه بالسياق والسابق والمحل والحال كما سنذكر وليعلم أن هذا نظير الحقيقة المهجورة مع المجاز المتعارف وفي مثله يحمل على المجاز اتفاقا بخلاف المستعملة معه غير أن المتعارف هاهنا في الفعل لا في اللفظ كما في تلك المسألة كما في وضع القدم للدخول والتوكل بالخصومة للجواب.

الثالث عشر: أن الخاص الذي يوافق العام في الحكم إن كان له مفهوم معتبر يدل به على نفي الحكم عن غيره يخصصه كما مر وإلا فلا خلافا لأبي ثور فإن قوله عليه السلام في شاة ميمونة «**دباغها طهورها**»(١) لا يخصص «**أيما أهاب دبغ فقد طهر**»(٢) وهو فرع

---

(١) أخرجه الدارمي (٢/١١٧) ح(١٩٨٦)، والبيهقي في الكبرى (١/١٧) ح(٥٧)، والدارقطني في سننه (١/٤٤)، وأبو داود (٤/٦٦) ح(٤١٢٥)، والنسائي في الكبرى (٣/٨٤) ح(٤٥٧٠)، والإمام أحمد في مسنده (١/٢٧٩) ح(٢٥٢٢).

(٢) أخرجه مسلم (١/٢٧٧) ح(٣٦٦)، وابن الجارود في المنتقى (١/٢٧) ح(٦١)، وأبو نعيم في =

مفهوم اللقب وسيجيء أنه مردود.

الرابع عشر: أن رجوع الضمير إلى بعض ما يتناوله العام كضمير ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] إلى الرجعيات من قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨] لا يخصصه خلافا لإمام الحرمين وأبي الحسين وقيل بالتوقف.

لنا: أن صرف أحد اللفظين عن الظاهر كمجازيته لا يقتضيه في الآخر، قالوا فيلزم المخالفة بين الضمير والمرجوع إليه قلنا لا يسمى مخالفة كإعادة الظاهر مقيداً، للواقف لا بد من تخصيص الظاهر أو المضمر دفعا لتلك المخالفة ولا مرجح قلنا في تخصيص الظاهر تخصيص المضمر دون العكس فهو أولى ولو سلم فالظاهر أقوى دلالة ودفع الأضعف أسهل.

الخامس عشر: في جواز تخصيص العام بالقياس إن كان مخصصا قيل وهو مختار كثير من مشايخنا كابن أبان وغيره كتخصيص المدبور من قوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] قياساً على الفقر لما خص منه كثير من الأموال بالإجماع وغيره كاللآلئ والجواهر والتخصيص في الجملة منقول من الأئمة الأربعة والأشعري وأبي هاشم وأبي الحسين وشرط الكرخي التخصيص بمنفصل وابن سريج جلاء القياس قيل هو قياس المعنى لا الشبه أو ما علته ظاهرة كما لا يقتضي القاضي وهو غضبان من دهش العقل المانع عن تمام الفكر أو الذي لو قضي بخلافه ينقض والحق أنه ما قطع ينفي تأثير الفارق منه والبعض خروج الأصل المقيس عليه بنص وتوقف الإمام والقاضي وعمل حجة الإسلام بالأرجح من الظن الحاصل بالعام والحاصل بالقياس إن كان تفاوت وإلا فتوقف واختار ابن الحاجب أن ثبت العلة بنص أو إجماع أو كان الأصل مخرجاً عن العام خص به وإلا فقرائن آحاد الوقائع إن رجحت خاص القياس عمل به وإلا فبعموم الخبر وقال الجبائي يقدم العام جلياً أوْ لا ومخصوصاً أوْ لا فهذه ثمانية مذاهب.

لنا ما مر أن التخصيص بطريق المعارضة والقياس لكونه ظني الدلالة يعارض النص إلا إذا كان كذلك والعام قبل التخصيص قطعى الدلالة كما مر وهو المراد بقول الجبائي لزم تقديم الأضعف عن الأقوى إذ الاجتهاد في خبر الواحد في أمرين السند والدلالة وفي

=

مستخرجه على مسلم (١/٤١٠) ح(٨٠٥)بتحقيقنا، والبيهقي في الكبرى (١/٢٠) ح(٦٨)، والدارقطني في سننه (١/٤٦)، والإمام الشافعي في مسنده (١/١٠)، وأبو داود (٤/٦٦) ح(٤١٣٣).

القياس في ستة حكم الأصل وعلته ووجودها فيه وخلوها عن المعارض فيه ووجودها في الفرع وخلوها عنه فيه مع الأمرين إن كان الأصل الخبر. قال ابن الحاجب: ما ثبت عليته بنص أو إجماع أو كان أصله مخرجا بنص يتنزل منزلة نص خاص فيتخصص به جمعا بينهما ثم الإلزام بذلك إنما يراه عند الإبطال وهاهنا إعمال لهما على أنه منقوض بتخصيص الكتاب بالسنة والمنطوق بالمفهوم.

قلنا: إن علم المعارض المماثل قوة من النص وغيره فالتخصيص به وإذا كان الأصل مخرجاً كان العام مخصصاً وظنيا فيعارضه القياس ثم لا نعلم أن إعمال الدليلين جائز أينما كان بل عند تساويهما قوة وإلا تعين العمل بالأقوى وإليه ينظر مذهب الغزالي -رحمه الله- وبه يعرف عدم ورود النقض بالتخصيصين لعدم قولنا بهما غير أن الجبائي اعتبر تفاصيل الظن وإمكان كثرة تطرق الخلل ونحن اعتبرنا نفس الظن فبعد حصوله واجب العمل به على المجتهد إجماعاً قلت مقدماته أو كثرت قال قدم الخبر في حديث معاذ وصوبه الرسول عليه السلام قلنا منقوضٌ بتقديم الكتاب على السنة وأنها تخصصه مشهوراً أو متواتراً أن التخصيص ليس إبطالا بل بياناً وإعمالا بهما عند صلوح التعارض وقال أيضاً صحة العمل بالقياس للإجماع ولا إجماع هاهنا للخلاف قلنا الإجماع على صحة مطلق العمل به لا على صحة كل قياس يعمل به فلا ينافيه العمل به في موضع مع الخلاف فيه ولأن الإجماع في الحقيقة على العمل بالظن وأنه حاصل وبعد حصوله صار وجوب العمل به قطعيا كما مر في صدر الكتاب، للكرخي ما مر أن المخصص بالمنفصل مجاز فيضعف فيخصص بالظني قلنا المنفصل دافع فهو ناسخ والباقي بعده قطعي ثم مناط أمر القياس حصول الظن وهو وجداني سواء فيه جلاؤه وخفاؤه والباقي إما غير مخالف أو ظاهر الاندفاع وربما يستدل على أن القياس لا يخصصه مطلقا بأن العلة المستنبطة إنما تخصص راجحة لا مرجوحة ولا مساوية فيثبت باحتمال بعينه وينتفي باحتمالين آخرين منهما وهو أقرب من وقوع واحد معين وارجح ظنا وجوابه بأنه يجري في كل تخصيص ليس بشيء لجواز العلم برجحان المخصص أو قصد العمل بكلا الدليلين عند التساوي لا عند المرجوحية لعدم قوة المعارضة بل بأن هذا النوع من الترجيح إنما هو إذا لم يعرف بينهما شيء من الأحوال الثلاثة فيلتزمه لولا الحكم بالمساواة وبأن نمنع عدم التخصيص عند المساواة فإنه عمل بهم لا إبطال للعام.

المقصد الثالث في بيان الضرورة

وفيه إضافة الحكم على سببه فإنه بيان يقع للضرورة وأقسامه أربعة:

١- ما هو في حكم المنطوق للزومه منه عرفا كالآية ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١] لأن بيان نصيب أحد الشريكين بيان لنصيب الآخر.

ومنه بيان نصيب المضارب فقط في المضاربة وكذا عكسه استحساناً لهذا لا قياسا لأن المحتاج إلى البيان نصيب المضارب وإلا فكل الربح نماء ملك رب المال وغير لازم لاحتمال أن يشترط بعض الباقي لعامل آخر ومثله المزارعة قياساً واستحساناً وعليه من أوصى لزيد وسعد بألف أو بالثلث فقال لزيد منه أربعمائة.

٢- ما بينه حال الساكت القادر كسكوت النبي عليه السلام عن تغيير ما يعاينه من قول أو فعل من مسلم حتى لو سكت عما سبق نهيه كان نسخا لا استغناء عنه بما سبق كما وهم لأن تقريره على منكر وإلا لما صدق مدحهم بقوله: ﴿وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] إذ المراد عن كل منكر أما ما يعاينه من كافر كشرب الخمر والذهاب إلى كنيسة فسكوته لا يدل على جوازه وكذا سكوت الصحابة رضي الله عنهم عندنا كسكوتهم في خلافة عمر رضي الله عنه عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور بعد تقويم البدن فدل أن المنافع لا تضمن بالإتلاف المجرد عن العقد وشبهته بدلالة حالهم أن البيان كان واجبا عليهم يطلب صاحب الحادثة حكمها وهو رجل من بني عذرة تزوج أمة آبقة مغررا وولدت فاستحت وكانت أول حادثة لم يسمعوا فيها نصا بعده عليه السلام.

ومنه سكوت البكر في النكاح بدلالة حال الحياء والناكل عن اليمين بيان لوجوب المنال عند الإمامين بدلالة حال امتناعه عن اليمين الواجبة والإمام الأعظم رضي الله عنه لم يجعله إقرار لاحتمال الاحتراز عن نفس اليمين والاقتداء عنها اقتداء بالصحابة إذ صلاح حاله لليمين ونسبته إلى الكذب ومنه دعوة المولى أكبر أولاد أمة ولدتهم في بطون بيان لنفي نسب الأخيرين بدلالة حال لزوم الإقرار عليه لو كانوا منه والسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب بيان المنفي.

٣- ما بينه ضرورة دفع الغرور كسكوت من يرى عبده يعامل كان إذنا لأن الناس يستدلون به على إذنه فيعاملونه فكان إضرار وسكوت الشفيع عن طلبها كان إسقاطا لضرورة دفع الغرور والضر رضي الله عنه عن المشترى وليس مندرجا في القسم الثاني كما ظن لأنه سكوت مع امتناعه شرعا لولا الرضا أو مع وجوبه عرفاً عند الرضا وليس ما نحن فيه بشيء منهما كيف وربما يكون المولى لفرط الغيظ أو لأن يتأمل في صلاحيته

للإذن فيأذن وكذا سكوت الشفيع.

٤- ما بينه ضرورة طول الكلام مثل له على مائة ودرهم أو دينار أو قفيزين جعل العطف بيانا لها عندنا وعند الشافعي مجمله وإليه بيانها لأن العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة وإلا فكذلك مائة وثوب أو شاة أو عبد وهو القياس. قلنا: استحسناه بالعرف والاستدلال فإن إرادة التفسير بالمعطوف فإن مميزه عينه متعارفة في نحو مائة وعشرة دراهم للإيجاز حتى يستهجن ذكره في العربية ويعد تكراراً وكذا مائة ودرهم وعطف كل غير عدد إذا كان مقدار لأنه مما يثبت في الذمة في عامة المعاملة كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو وعبد فإنه لا يثبت في الذمة إلا في السلم فلا يرتكب إلا فيما صرح به كالمعطوف ولأن المعطوفين كشيء واحد كالمضافين ولذا لم يجز الفصل بينهما إلا بالظرف فكما يعرف المضاف إليه مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه إذا صلح كما في المقدر.

واتفقوا في له أحد وعشرون درهما أو شاة أنه بيان لكونه تفسيرا يعقب مبهمين متعاطفين والعطف للشركة فيما يتم به أحد المعطوفين كما على مائة وثلاثة دارهم أو ثلاثة أثواب أو شياه وأبو يوسف -رحمه الله- جعل على مائة وثوب أو شاة بيانا لأن احتمال قسمة الجميع قسمة واحدة جبرا دل على الاتحاد إذ الجبري ليس إلا في متحد الجنس بخلاف مائة وعبد قيل لا يصح الفرق لأن عدم التقسيم الجبرى في الرقيق مذهب الإمام وعند صاحبيه كغيره. فأجيب: بأن جريانه بأنه عندنا عند اتفاق المتقاسمين وذا في الحقيقة بيع لا قسمة ورد بأن الرواية جريانه عندهما ولو بإرادة البعض ثم وجه بأن الفرق بالاتفاق في جريانه في غير الرقيق لا فيه والحق أن الحق قولهما في الرقيق على جريانه برأي القاضي لا بدونه كما في غيره.

المقصد الرابع في بيان التبديل

وهو النسخ ويستدعي الكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه الناسخ والمنسوخ ففيه مباحث:

الأول: في تعريفه هو لغة التبديل وهو إخلاف شيء بغيره ولذا سماه به في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ [النحل: ١٠١] وذا يعتبر تارة في نفس الشيء فيعبر عنه بالإزالة نحو نسخت الشمس الظل لأنها تخلفه شيئا فشيئا وأخرى في مكانه فيعبر بالنقل نحو نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه إلى آخر ومنه مناسخات المواريث لانتقال المال في الورثة وتناسخ الأرواح لانتقالها في الأشباح والتعبير عنه في القرآن بالتبديل أدل دليل

علـــى أنه حقيقته لا سيما وقد نقله الثقة من مشايخنا ففي كل من المعنيين الآخرين مجازا باســـم الملزوم فلا يلتفت إلى أنه حقيقة في الإزالة مجاز في النقل باسم اللازم أو بالعكس باسم الملزوم أو مشترك واصطلاحا أن يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي متراخ فالدلالة أولى من الرفع كابن الحاجب والبيان كبعض الفقهاء لأن صدق كل منهما باعتبار دون آخر فإنه بيان محض في علم الله المتعلق بأمد حكمه ورفع وتبديل في علمنا بإطلاقه الظاهر في البقاء.

ومن اللفظ والخطاب كإمام الحرمين والغزالي فأولا لأنه دليل النسخ لا عينه ولذا يقال نـــسخ بـــه ويسمى ناسخاً ولا يلزم من كون شرط دوام الحكم عدم قول الله الدال على انـــتفائه أن يكـــون قطع الدوام ذلك القول لجواز أن يكون آلته كما أن عدم الآلة القتالة شـــرط بقاء المنقول وتفسير القول بالكلام النفسي وتمثيله بمدلول نسخت ينافي وقوعه موقع اللفظ ووصفه بالدال على الانتفاء فإنه عين النفي الخفي.

وثانـــيا: أن لفظ العدل نسخ حكم كذا داخل ليس بنسخ وفعل الرسول خارج نسخ إلا عند تأويل الدلالة بالذاتية فالأولى عدمه على أن دلالة الفعل عند من يجعله موجبًا ذاتية ويخرج بقولنا على خلاف حكم شرعي أي ما ينافيه لا ما يغايره رفع المباح الأصلي ولا يـــرد نسخ التلاوة فقط جمعاً لأن المقصود تعريف النسخ المتعلق بالأحكام إلا أن يدرج الأحكام اللفظية كصحة التلاوة في الصلاة وحرمتها على نحو الجنب وبقولنا دليل شرعي دلالة عدم الأهلية كما بالموت والجنون على عدمه كما خرج عدمه بالإذهاب عن القلوب وبانتهاء وقت الموقت ويتناول الكتاب والسنة القولية والفعلية وغيرها وبمتراخ المخصص ونحو الاستثناء لأنه دافع والناسخ رافع لا يقال لا يصح كونه رافعاً فإنه إما للحكم وتعلقه وهما قديمان فلا يرتفعان لأن القدم ينافي العدم لأثرهما وهو الفعل فليس الفعل الماضي أو الحاضر إذ لا يتصور نسخهما ولا المستقبل قيل: لأن ما في المستقبل إذا نسخ لم يكن وما لم يكن لا يرفع فما في المستقبل لم ينسخ وفيه أن رفع المرفوع بهذا الرفع غير ممتنع.

والأولى: أن ما في المستقبل غير موجود فكيف يرفع لأنا نقول قد مر أن قدم المتعلق مخـــتلف فيه بين المشايخ فيمكن أن يكون محل النسخ إياه لكن شبهة الأثر عائدة إن تمت امتنع النسخ والحق أن المنسوخ ليس نفس الفعل بما تعلق الحكم التكليفي لكن بالنسبة إلى إطلاقه في علمنا كما مر، أما بالنسبة إلى علم الله تعالى فالتعليق القديم مكيف بهذه الكيفية ومغـــيا بهـــذا الأمد فالمرتفع دوامه الظاهري الاستصحابي لا الحقيقي وهو المراد بالتعلق المظـــنون في المستقبل والقول بأن القديم الإيجاب والمرتفع الوجوب التنجيزي الذى هو

أثره ليس بتحقيق كما مر أن اختلافهما اعتباري وفي الحقيقة شيء واحد لأن ارتفاع الأثر اللازم يوجب ارتفاع الملزوم فإن أريد التعلق بالوجه الذي قررناه فذلك هو هو.

الثاني في جوازه: أجمع أهل الشرائع على جوازه إلا غير العيسوية من اليهود ففرقة منهم عقلا وفرقة سمعا وكذا على وقوعه غلا ابا مسلم الأصفهاني لأن كلاهما يسمى نسخا تخصيص عنده والحكم الأول مقيد بالغاية حتى في الشرائع المتقدمة إلى ظهور خاتم الأنبياء عليه السلام وبذا يعلم أن ليس النزاع في إطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور من المسلم وقد ورد في القرآن بل في ورود نص على خلاف حكم نص سابق غير موقت والحق أن بشارة موسى وعيسى عليهما السلام بشرع محمد عليه السلام يحتمل أن تكون لتفسيره أو تقريره أو نسخ البعض وغير لازم منه توقيت جميع أحكامهم المنسوخة.

لنا في مجرد جوازه القطع به عقلا أما إذا لم يعتبر المصالح أي للعباد فالله غني عن العالمين فظاهر لأن الله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل وأما إذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الفقهاء فلجواز اختلاف مصلحة الفعل أو الأمر باختلاف الأوقات وعلم الخبير القدير به وإن كان غيباً عنا كشرب الدواء ففي ذلك حكمة بالغة لا بداء كما في الإماتة والإحياء وفيهما أمر آدم باستحلال الأخوات والجزء كحواء ونسخ في سائر الشرائع. قيل: بناؤه على حجية شرع من قبلنا ما لم يرد مخالفه فأولى منه أن يقال ثم حرم عليه إذا وجد أولاد أولاده لاندفاع ضرورة التناسل وليس بشيء لأن الكلام هاهنا في مطلق النسخ لا في النسخ بشريعتنا أما وجوب الختان يوم ولادة الطفل في شريعة موسى عليه السلام بعد جواز تركه في شريعة إبراهيم عليه السلام وحرمة جمع الأختين عندهم بعد جوازه في شريعة يعقوب عليه السلام والسبب بعد جوازه قبلهم فقيل لا يصلح للتمسك لأن كلا منهما رفع الإباحة الأصلية ولا ترد بأن الإباحة فيها بالشريعة فإن الناس لم يتركوا سدى في زمان لأن تقييد الحكم بالشرعي مستدرك حينئذ بل بأن سكوت الأنبياء عند مشاهدتها تشريع منهم فكانت أحكاماً شرعية.

لليهود أولا قول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات والأرض وهذه شريعة مؤبدة عليكم فإنه متواتر قلنا على أن التأبيد قد يستعمل في الزمان المديد لا نعلم أنه قوله ومتواتر كيف وكتابهم محرف لا يصلح حجة ولذا اختلف نسخها ولم يجز الإيمان بالتورية التي فيهم بل يجب بالتي انزل على موسى عليه السلام وكيف يتواتر بعد بخت نصر وقد قتل علماء اليهود شرقا وغربا واحرق أسفار التوراة قيل اختلقه ابن الراونى ويؤيد كونه مختلقا أنهم لم يحتجوا به للنبي عليه السلام وإلا لاشتهر عادة ولو كان

لفعلوه عادة.

وثانـــيا: أن النسخ لحكمة ظهرت بداء ولا لها عبث وكلاهما على الله تعالى محال قلنا لحكمة لكن المتجدد نفس المصلحة كما في شرب الدواء لا العلم بهذا فلا بداء.

وســـره كونه بياناً بالنسبة إليه وإلا فإن وجد المصلحة الأولى وقت النسخ فلا تجدد وإلا فلا ثبوت فلا نسخ اولا لحكمة لكن المنفى قصدها والعلم المتجدد بها ولا عبث لأنه ما لا مصلحة فيه وإن سلم أن ما لا قصد إلى مصلحة فيه يمنع استحالته على الله تعالى.

وتنويـــره إن أريد بظهور الحكمة تجددها اخترنا الإثبات ولا بداء أو تجدد العلم بها اخترنا النفي ولا عبث ولا إحالة فيه.

وثالـــثا: أنه يوجب كون الشيء حسناً وقبيحاً معا لا يجاب بأنه في زمانين كما فعل وإلا فلا رفع، قيل: ولأن اجتماعهما على مذهب من يجوز النسخ قبل التمكين من الفعل كما هو المختار إنما هو في زمان وليس بشيء لأن المجتمع فيه الفعلان المأمورية والمنهى عنه لا الحسن والقبح بل بان الحكم حال النسخ حسن ظاهرا قبيح حقيقة أما الأول فلبقائه بالاستـــصحاب لا يقال ليس بحجة عندنا فلا علم بحكمه إلا حال نزوله لأنه حجة إنما علم عدم تغيره فإن العلم بعدم نزول المغير في زمن الرسول عليه السلام علم بعدم المغير إذ لو كان لبين قطعا أو لأن النص هو المفيد بالإجماع أن الأحكام الشرعية لها حكم البقاء إلى زمان نزول الناسخ على احتماله وهذا كله في زمنه أما بعده فكونه خاتم النبيين الثابت بالتواتر الموجب لانسداد باب الوحي بعده المقتضي لامتناع النسخ بعده يفيد البقاء يقينا وأما الثاني فلأن الحكم الأول مغيا بهذه الغاية في الحقيقة.

ورابعا: أن الحكم الأول إما مغيا بها فلا رفع بعد غايته أو مؤبد فلا نسخ لأربعة أوجه التـــناقض والـــتأدية إلى أن لا يمكن التعبير عن التأبيد وإلى نفي الوثوق بتأبيد حكم وإلى جواز نسخ شريعتكم والثواني باطلة باعترافكم.

قلـــنا: بعد ما مر مغيا عند الله ولا ينافي رفعه بالنظر إلينا لا نعلم الحصر بل مطلق عن القـــيدين قـــيل ولو سلم فالتأبيد قيد الواجب والنسخ للوجوب أى الفعل أبداً واجب في الجملة وإذا جاز نسخ وجوب المؤقت قبل وقته مع النصوصية فهذا أولى فلا تناقض ولا تأديـــة لأن المنـــسوخ غير ما عبر عن تأبيده والوثوق ثمة ونسخ الحكم المؤيد غير نسخ حكم المؤبد.

وفيه بحث

فـــأولا: لأن نـــسخ الوجوب يستلزم نسخ الجواز عندنا كما مر أنه الحق فإذا نسخ

وجوب المؤبد لم يبق جوازه فارتفع تأييده أيضاً.

وثانيا: وفيه سر واضح حجابه.

وثالثا: يكشفه لوقته كتابه.

رابعـــا: لأن ترديدهم إما مغيا أو مؤبد إنما هو في محل النسخ وإذا كان محله الوجوب كان الترديد فيه فلا يتم ذلك مخلصا والتعويل على ما سلكه اصحابنا.

وخامسا: أنه لو جاز فرفع الحكم إما قبل وجوده والشيء قبل وجوده لا يرتفع وإما بعده أي بعد ابتداء وجوده حالة بقائه لا حالة عدمه بعد الوجود لأن انعدام المعدوم ممتنع لكـــن الموجود لا ينعدم بعينه أي لا يكون المقصود بالنسخ ارتفاع عينه بل أن لا يوجد مثله ثانيا فيعود إلى الارتفاع قبل الوجود وأما معه فلمثله النسخ وإما في الحكم التكليفي فذلك يجوز ارتفاع تعلقه قبل وجود الفعل كما بالموت كذا قيل.

وفـــيه بحث: لأن التردد إذا كان في الحكم كان معنى هذا القسم ارتفاع الحكم قبل وجود نفسه ولا شك في امتناعه.

لا يقال فالأولى اختيار أنه بعد الحكم حالة بقائه قوله الموجود لا ينعدم بعينه قلنا فلا انعدام لأن جميع الموجودات المنعدمة كذلك بل ينعدم بارتفاع بقائه.

لأنا نقول المرتفع وجوداً كان أو بقاء لا ينعدم حالة وجوده ولا بعده بعينه وإلا لكان موجـــوداً معـــدوماً معـــا فالحق شيدنا أركانه أن المرتفع لبقاء المظنون الاستصحابي لا المتحقق قطعا وذلك كاف لإطلاق الارتفاع فلله در من أختار بيانه.

سادسا: أن الحكم في علم الله اما مؤبد فليزم من النسخ جهله وإما موقت بلا ثبوت لـــه بعد الوقت فلا رفع قلنا موقت بوقت معين عنده لعلمه بالارتفاع بالنسخ لكن ذلك التوقيت مما يقرر النسخ لا ينافيه ولا يخلو عن البحث انه لما لم يثبت وقت النسخ كيف ينسخ والأولى أن المرتفع بقاؤه المظنون في نظرنا كما مر.

ولـــنا على الأصفهاني أولا إجماع الأمة قبل ظهوره وان شريعتنا بخلاف كل الشرائع أي تنسخ أحكامها المخالفة.

وثانـــيا: أن شـــريعتنا إن تـــوقفت على النسخ وهي ثابتة ثبت والآحاد إثباته بالأدلة الـــشرعية بلا دور فهنا الإجماع قبل ظهور ومنها نحو قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] الآية.

وثالـــثا: أن التوجه إلى بيت المقدس نسخ بعد وجوبه إجماعا بالتوجه إلى القبلة وكذا الوصية للوالدين بآيات لمواريث وكذا ثبات الواحد للعشرة بثبات الواحد للاثنين وغيرها،

الثالث في محله وهو حكم يحتمل الوجود والعدم من حيث ذاته ولم يلحق منافيه من تأييد أو تأقيت ثبت نصا أو دلالة وإلا فلا نسخ.

وتنويره أن الحكم إما أن لا يحتمل العدم لذاته كالأحكام العقلية من أسماء الله وصفاته وما يجري مجراها من الأمور الحسية أو لا يحتمل الوجود كالممتنع أو يحتملها كالشرعية الفرعية فإن لحقه تأييد أي دوام ما دامت دار التكليف نصا كآيتي ادخلوا خالدين ولا حمل على المكث الطويل بلا قرينة وفيه الكلام.

قيل ومنه: ﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ٥٥] فهو تأييد في صورة التأقيت وذا باعتبار تضمنه الحكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في الكرامات كالشهادة أو لأن مفهومه يحتملهما ذاتا كقوله عليه السلام: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة» أو دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام كما مر أو توقيت كان يقول أحللت هذا إلى عشر سنين أو كان إخباراً عن الأمور الماضية أو الحاضرة أو المستقبلية لم يقبل النسخ والإلزام خلاف قضية العقل والبداء والتناقض والكذب وإن أطلق فهذا هو المحل لجواز النسخ إذ لا دليل على البقاء عقلا أو نصا بل ظاهرا بخلاف الأقسام الستة فهذا كالبشرى يثبت الملك دون البقاء فينسخ لانعدام الداعي إلى شرعه لا أن الناسخ بعينه أبطله بل أظهره فلم يلزم تناقض وبداء واجتماع حسن وقبح في آن واحد بل في آنين ولو في فعل واحد كإيجاب الصوم غدا ونسخه قبله ولا يرد ذبح إسماعيل عليه السلام أنه مأمور به بعد الفداء لأنه فداؤه ومنهي عنه -رحمه الله- لأنه حرام قيل لأنه ليس بمنسوخ بل ثابت مخول مما أضيف إليه بسبب الفداء على ذلك قد صدقت الرؤيا أي حققت مما أمرت به بالإتيان ببدله فإن الإبدال ليس نسخا كالتيمم فذبح الشاة بالأمر الأول.

فأولا: لأنه لا أمر آخر والمأمور بلا أمر مح.

وثانيا: لأن موجب الفداء هو موجب الأصل كالشيخ الفاني هو المعلوم من نص النقدية كما عرف وأبرز في صورة ذبح الولد تحقيقا للابتلاء فيه وفي والده.

ورد بمنع أن الأمر بنفس الذبح بل بالاشتغال بمقدماته وإلا قال إني ذبحتك وقد اشتغل بها وبذا صدق الرؤيا، وأجيب أنه خلاف الظاهر فلا يصار إليه بلا دليل بل ترويع الولد والإقدام على المذبح بالجد دليل الظاهر والعبارة عن المباشرة إنما هي أذبحك أما ذبحتك فعبارة الفراغ عنها وتصديقه الرؤيا في الذبح حاصل وهو إمرار السكين على محل الذبح إمرار بالمبالغة.

وأقول فيه بحث لأن هذا الجواب محقق لاجتماع المأمورية والحرمة بعد الفداء لدافع والصحيح أن ذبح الولد مقيدا بالإتيان ببدله على الكيفية الواقعة من الترويع وغيره هو المأمور به من أول الأمر فلم يكن ذبح الولد مطلقا حسنا أصلا.

فهاهنا مسألتان الأولى لا يجوز نسخ الخبر عند الجمهور ماضيا ومستقبلا خلافا لبعض المعتزلة والأشعرية فإن أريد تكليف الشارع بالإخبار بشيء شرعي أو عقلي أو عادي فلا نزاع في جوازه لأنه للحكم في الحقيقة وكذا نسخ تلاوة الخبر لأنه لجوازها في الصلاة أو حرمتها لعلة الجنب أو نحوها وهل يجوز أن يكلفه الأخبار بنقيضه فعلى الرسول لا لأنه يرفع الثقة وعلى غيره نعم لجواز تكليفهم بالكتاب كما في المواضع الثلاثة خلافا للمعتزلة فإن أحدهما كذب والتكليف به قبيح فمبناه التقبيح العقلي وإن أيد نسخ الخارجي الذي يطابقه مفهوم الخبر فإن كان مما لا يتغير كوجود الصانع وحدوث العالم فلا اتفاقا للزوم الجهل والكذب كما في نسخ مدلوله النفسي وهو الجزم بالنسبة أو مما يتغير كإيمان زيد وكفره فالمختار لا لما مر خلافاً لهم ومنهم من أجازه في المستقبل فقط لأن الماضي قد تحقق قالوا إذا قال أنتم مأمورن بصوم رمضان ثم قال لا تصوموا رمضان جاز اتفاقا قلنا المنسوخ وجوب الصوم لا مدلول الخبر وهو وقوع الأمر.

تنبيهات

١- قوله أنا افعل كذا ألف سنة أو أبدا ثم قال أردت عشرين سنة جائز اتفاقا لكنه تخصيص إن وصل وإلا فغير مسموع لأنه بيان تغيير لا نسخ.

٢- ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩] قيل أي ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله أو يتركه غير منسوخ وقيل يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة فلا دلالة فيه على نسخ الخبر.

٣- قلة من الآخرين ليس ناسخا لقوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الآخِرِينَ﴾ [الواقعة:١٤] لأنه إن صحت الحكاية فزيادة ألحقت بتضرعهم أو بدعاء الرسول عليه السلام وإلا وهو الأولى سياقا فالأولى في السابقين والثانية في أصحاب اليمين.

٤- ﴿إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلاَ تَعْرَى﴾ [طه: ١١٨] لم ينسخ بقوله فبدت لهما سوآتهما ولا آيات الوعيد بالخلود في النار بقوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] بل هي من باب تقييد المطلق بالقرائن لأن مجهول التاريخ مقارن.

٥- النزاع في خبر في غير الأحكام الشرعية أما فيها فكالآلام والنهي، الثانية في المقيد بالتأييد والتوقيت إن كانا قيدي الفعل نحو صوموا إلا الموالي كذا لأن الفعل يعمل بمادته

والوجـــود مـــن الهيئة فالجمهور منا من السعة على جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهـــدى والقاضي ابن زيد والشيخين ومن تبعهما أما إن كانا قيدي الوجوب نحو الصوم واجب مستمر أبدا لا يجوز اتفاقا أو ظاهرا محتملا نحو صوم رمضان يجب أبدا فإن الفعل أصل في العمل والمختار في التنازع أعمال الثاني ويحتمل ظرفا للصوم يجوز عند الجمهور ويحمـــل علـــى خلاف الظاهر من أعمال إلا بعد وقيد على التجوز بالأبد عن المكث الطويل وفيه أن هذا التجوز يجوز في "يجب" أبدا أيضاً لا عندهم.

للجمهـــور أن أبديـــة الفعل المكلف به لا ينافي عدم أبدية التكليف به كما أن تقيده بزمان يجامع عدم تقيد التكليف به نحو هم غدا فمات قبله ولذا جاز نسخه اليوم كما مر وذلك لجواز اختلاف زمانيهما وإذا جاز ذلك في صم غدا مع قوة النصوصية فيما تناوله فهذا مع احتمال التجوز في الأبد أولى لا يقال تقييد الفعل بالأبدية لا من حيث هو بل من حـــيث كلف به فيستلزم أبدية التكليف به فإذا انتفت أبدية التكليف بالنسخ انتفت أبديته لأنـــا نقـــول إن أريـــد بالحيثية تقييد التكليف بها فليس يلازم ولئن لزم فملتزم وإن أريد اعتبارها في الفعل وقت التكليف فسلم ولا يقتضي تقييد التكليف.

وللمشايخ المتأخرين أولا أن ورود النسخ على الصوم الدائم والمؤقت يجعله غير دائم وموقت لأنه ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه لأنه إذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة نقيض كل لازم لملزومه فيكون مبطلا لنصوصية التأبيد كتأبيد الوجوب بعينه.

وثانـــيا: أن التأبيد بمنزلة التنصيص على كل وقت من الأوقات بخصوصيته ولا نسخ فيه بمنزلة التنصيص على وقته فقط من نحو صم غداً أولا يرى أن التأبيد في الخبر قطعي حـــتى نسب حمل قوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً﴾ [النساء: ٥٧] في حق الجنة والنار وأهليهما على المبالغة إلى الزيغ والضلال فكذا في الحكم إذْ لا فرق بينهما في دلالة اللفظ.

وثالـــثا: أن عدم الجواز في نحو الصوم واجب مستمر أبدا إن كان لكونه خبرا مؤديا إلى الكذب فكذا الصوم المستمر المؤيد في رمضان واجب وإن كان باعتبار كونه حكما وإيجابـــاً فالإيجـــاب المؤيد للصوم كالإيجاب للصوم المؤيد في أن نسخه بداء فالفرق تحكم.

وأقول: هذا القول كان حقيقا بالقبول لو بنى عدم جواز نسخ المؤيد على لزوم رفع نـــصوصية التأبيد كما هو المفهوم من الكتب حتى فرقوا بينه وبين نسخ بعض أفراد العام بأنـــه لا يـــوجب كون المراد ولا بعضها فلا يرفع نصوصية العموم وهذا يرفع نصوصية

التأبيد لكن سر المسألة عندي أن اجتماع الحسن والقبح في زمان واحد إن لزم امتنع لامتناع لازمه وإلا فلا فنسخ الوجوب المؤبد يستلزمه ولو في بعض أزمنة ما نسخ وجوب الفعل المؤبد فلا لاحتمال أن يكون زمان الوجوب غير زمان الفعل أو بعضا منه فيتصف بالقبح في غير زمانه كما في صم غدا ثم نسخه قبله.

وهاهنا يطلع على خلل نكتهم فإن الفعل المؤبد إذا لم يلاحظ معه الحكم الشرعي لا يتصور نسخه ولا قبحه فكيف يستلزم نسخ وجوبه نسخه ولا نعلم أن لا نسخ في التنصيص على كل وقت إذا قيد به الفعل بل إذ قيد به الوجوب فليس الإيجاب المؤيد كإيجاب المؤبد.

وفي فرقهم أيضاً منع يستند بأن نسبة الأزمان إلى نصوصية التأبيد كنسبة الأفراد إلى نصوصية العموم عندهم فالرفع وعدمه مشتركان.

تتمة: لا مثال للتأبيد والتأقيت في نصوص الأحكام الشرعية فليس في هذا الخلاف كثير فائدة أما نحو ﴿وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فللتحريم في الحيض و ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ﴾ [البقرة: ١٨٧] لإباحتهما في الليل وهما مطلقان لا مؤقتان وكذا نظيرهما.

الرابع: في شرطه هو التمكن من عقد القلب عندنا فإنه كاف وعند المعتزلة والصيرفي من الشافعية والجصاص وعلم الهدى والقاضي ابن زيد من الحنفية التمكن من الفعل أيضاً وهو أن يمضى بعد وصول الأمر إلى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكفي ما يسع جزءاً منه فكل من النسخ قبل دخول وقته أو بعده وقبل مضى ذلك القدر محل النزاع وبناؤه على أن الأصل عندنا عمل القلب فالنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته مقصودا تارة كما في إنزال المتشابه وكونه أقوى المقصودين أخرى لتوقف كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتماله السقوط دونه وعندهم عمل البدن لأنه المقصود بكل تكليف فصار النسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان بداء.

لنا أولا: خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبي عليه السلام وهو أصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم ينكرون المعراج بمعنى الإسراء إلى المسجد الأقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود إلى السماء والحديث مشهور متلقى بالقبول كالمتواتر لا يمكن إنكاره.

وثانيا: أنه بعد وجود فرد من المأمور به أو زمان يسعه بدونه جائز اتفاقا وإن كان ظاهر الأمر يتناول كل ما في العمر فكما بين النسخ ثمة أن الأدنى هو المقصود ولم يؤد إلى

البداء فكذا هنا بل أولى.

وثالـــثا: أن النسخ يقتضي تحقق المنسوخ ليكون بيانا لانتهاء حسنه وقبح ما يتصور من أمثاله ولما لم يتحقق قبل الفعل بعد التمكن إلا عقد القلب مع الاتفاق في جواز نسخه علم أن محكم المقصود من الأمر ذلك وعمل البدن الروائد كالتصديق والإقرار في الإيمان.

أما التمسك بأن التكليف ثابت قبل وقت الفعل فيجوز رفعه بالنسخ كما بالموت من حـــيث يمكـــن مع ثبوت التكليف مع الموت لأن شرطه الحياة عقلا فلا رفع وبأن كل تكلـــيف قبل وقت الفعل أو معه أو بعده لا نسخ لتعين الإطاعة والعصيان من حيث إن ليس كل نسخ كمحل النزاع لجواز أن يكون قبل وقت الفعل وبعد التمكن بوجود الوقت الذي يسعه وبقصة الذبح حيث أمر به لقوله تعالى: ﴿افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] ولا قدامـــه وترويعه ونسخ قبل وقته لأنه لم يفعل فلو حضر وقته كان عاصيا من حيث إمكان أن يكون موسعا وقد انقضى منه ما يسعه ولا يعصى به ومثل هذا التعلق بالمستقبل لا يمـــنع النسخ عندهم ولا يرد لو كان موسعاً لأخر الإقدام والترويع رجاء أن ينسخ أو يموت فمثله من عظائم الأمور يؤخر عادة لأنا لا نعلم عدم التأخير فكونها في أول أوقات الإمكان غير معلوم أو من حيث أنه ليس بنسخ كما مر فإن الاستخلاف ليس نسخا.

ويكون مقرر للأصل وفائدة الأصل ابتلاؤهما بالانقياد وحرمة الذبح بعد الفداء حرمة أصـــلية معادة كاستخلاف عقد الذمة عن الحرب لا شرعية ليقال التحريم بعد الوجوب نـــسخ لا مـــن حيث أنه لم يؤمر بل يوهمه من الرؤيا أو لم يؤمر إلا بمقدمات الذبح وقد فعلـــها أو أنه ذبح لكن كان كلما قطع شيئا التحم عقيبه أو خلق صفيحة نحاس يمنعه إذ لـــولا الأمـــر لم يقدم على المحرم ولما سماه بلاء مبينا ولما احتاج إلى الفداء ولكان على أصـــلهم توريطا لإبراهيم عليه السلام في الجهل بما يظهر أنه أمر وليس نقله معتبراً والأمر بالذبح مع الصحيفة تكليف بالمحال فلا يجوز عندهم فليس شيء منها بشيء.

ولهم بعدما مر من البداء أن الفعل لا بد من وجوبه وقت النسخ وإلا فلا رفع فلو عدم وجـــوبه بـــه لكان مأمورا به وغير مأمور به حينئذ قلنا إن صح منع النسخ مطلقا وحله جـــواز كونه مأمورا به في وقت وجائزا تركه في وقت بعده هو وقت النسخ وكلاهما قبل وقـــت الفعل المقدر له شرعا فلا تناقض كذا قيل وحاصله أن زمان التكليف متعدد وإن اتحد زمان الفعل ولا يتم إلا مع حديث الاستصحاب المار إذ لا نسخ وقت الوجوب.

وهـــاهـــنـــا مســـائـــل

الأولى: شـــرط بعضهم في نسخ التكليف تكليفا يكون بدلا عنه أي خطابا لا وضعيا

ســواء كان فيه كلفة كالوجوب والتحريم أو لا كالإباحة الشرعية والجمهور على جوازه بدونه.

لنا أولا: أن لا مصلحة وإلا فلعلها فيه بلا بدل.

وثانيا: وقوعه كنسخ وجوب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول عليه السلام فالإباحة أصــلية أمــا الإباحة بعد نسخ وجوب الإمساك عن المباشرة بعد الإفطار وتحريم لحوم الأضــاحي فشرعية وإنما تصح مثالا لو أريد بالتكليف إلزام ما فيه كلفة لهم أو لا: ﴿مَا نَنْــسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]الآية ولا يتصور الخير والمثل إلا في البدل والجواب عنه بأن الآية هو اللفظ فبدلها لفظ فالمراد نأت بلفظ خير لا بحكم خير والنزاع في الثاني لما سيجيء أن ليس المراد اللفظ بل بأن الحكم أعم من البدل والشرعي فلعل الخير في حكمة الله عــدم الحكم الشرعي وهو حكم أصلي ولئن كان فربما كان مخصصا بما نسخ لا إلى بدل ولئن كان فدلالته على عدم الوقوع والكلام في عدم الجواز.

الثانــية: شــرط بعض الشافعية كون البدل تكليفا أخف كنسخ وجوب ثبات الواحد للعــشرة بوجوب ثبات الواحد للعشرة بوجوب ثباته للاثنين وتحريم الأكل بعد النوم في رمــضان بإباحته أو مساويا كنسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس بوجوبه إلى المسجد الحرام والجمهور على جوازه بدونه.

لــنا ما تقدم من حديث المصلحة والوقوع كنسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الــصوم وصوم عاشوراء وهي يوم بصوم شهر رمضان ووجوب الحبس في البيوت على الزاني بالجلد أو الرجم والصفح عن الكفرة بقتال مقاتليهم ثم يقتالهم كافة.

لهــم أولا: أن النقل إلى إلا نقل أبعد مصلحة قلنا بعد النقض بأصل التكليف لا نعلم وجــوب رعاية المصلحة ولئن كان فلعلها في الأثقل بعد الأخف كمن القوة إلى الضعف والصحة إلى السقم والشباب إلى الهرم.

وثانيا: بعد قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦] الآية والخير هو الأخف والمثل هو المساوي والأشق ليس بشيء منهما قلنا خير باعتبار الثواب قال تعالى: ﴿ظَمَأٌ وَلا نَــصَبٌ﴾ [الــتوبة: ١٢٠] الآية وقال عليه السلام: «أجرك بقدر نصبك»(١) ويقول للمريض الجوع خير لك.

وثالــثا: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ

---

(١) لم أجده.

﴿الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] الآية والنقل إلى الأثقل تعسير قلنا الآية مطلقة لا عامة واللام للجنس لا للاستغراق ولئن كان فالسياق دليل إرادته في الآخرة كتخفيف الحساب وتكثير الثواب ولئن كان فحاز باعتبار ما يؤل إليه لأن عاقبة التكليف هذان ولئن كان دنيويا وحقيقة فخصوص بما مر من النسخ بالأثقل تخصيصه بأنواع التكاليف الشاقة والباليات في الأبدان والأموال.

الثالثة: بلوغ الناسخ إلى المكلف بعد الرسول شرط لزوم حكمه فبين التبليغين لا يلزم كما قبل التبليغ إلى الرسول خلافا لقوم.

لنا أولا: لزوم اجتماع التحريم والتحليل أن ترك العمل بالأول لحرمته للناسخ ووجوبه لعدم اعتقاد نسخه وكذا إن عمل بالثاني لعكسها.

وثانيا: لو ثبت قبله لثبت قبل تبليغ جبرائيل أيضاً بعد وجوده لاستوائها في وجود الناسخ وعدم علم المكلف به والفرض أنه لا يمنع والتالي باطل اتفاقا لهم أنه حكم محدد لا يعتبر علم المكلف به كما عند بلوغه إلى مكلف واحد.

قلنا الفارق بينهما وهو التمكن من العلم معتبر قطعا وإلا كان تكليف الغافل وهو من ليس له صلاحية الفهم لا من ليس عالما وإلا لم يكن الكفار مكلفين.

الخامس في الناسخ والمنسوخ: وفيه مباحث: الأول الإجماع «**لا يصلح ناسخا ولا منسوخا**»[1] خلافا لبعض مشايخنا [2] لأن زمن الإجماع بعد عهد الرسول إذ لا إجماع فيه دون راية وهو منفرد ولا نسخ بعده عليه السلام وسقوط نصيب المؤلفة في زمن أبى بكر رضي الله عنه لسقوط سببه لا بالإجماع وهذا وإن عم صورة فالمراد به أن لا ينسخ الكتاب والسنة به وبالعكس لا الإجماع بالإجماع فذلك يجوز.

والفرق أنه لا ينعقد مخالفا لهما ولو وجد فبنص هو المعارض بخلافه في مصلحة ثم في أخرى، **وقيل:** لا يجوز مطلقا أما ناسخيته فلأنه إما عن نص فهو الناسخ وإما لا عنه فالأول إما قطعي ولا إجماع على خلاف القاطع لكونه خطأ وإما ظني فقد انتفى بمعارضة الإجماع القاطع فلا ثبوت لحكمه فلا رفع.

وفيه بحث: فإن للإجماع عبرة وإن لم يعرف نصه وأيضاً إذا عرف نصه ربما لم

---

(٢) وهو قول الجمهور، انظر المستصفى للغزالى (١/١٢٦)، المحصول لفخر الدين الرازي (١/٥٦١)، اللمع لأبي إسحق الشيرازي (ص/٣٣)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت(٢/٨١).

(٣) وهو قول بعض المعتزلة، وعيسى بن أبان، انظر الحصول لفخر الدين الرازي (١/٥٦١) إحكام الأحكام للآمدي (٣/٢٢٩).

يعرف تاريخه فلم ينسخ بخلاف الإجماع المتراخي والإجماع على خلاف الظني لا يجب قاطعيته فلعله ظني راجح ولئن سلم فالثابت قبل انعقاده ولو بالظني إذا ارتفع به صار نسخا كارتفاع الثابت بالظني من الكتاب وخبر الواحد إذا نزل نص قطعي بخلافه وأما منسوخيته وهو رفع الحكم الثابت به فإما بقاطع من نص أو إجماع فيكون الإجماع الأول على خلاف القاطع وهو مح وإما لا به وكيف ينسخ القاطع بغيره ولا يقدم الأضعف بالإجماع.

أما القياس القطعي الذي نص الشارع على عليته فالنسخ به نسخ بالنص القاطع وفيه أيضاً بحث إذ إنما يتم لو كان الإجماع الأول قطعيا وهو غير لازم وكان منشأ لنزاع ذلك.

لهم في جواز ناسخيته مطلقا قول عثمان رضي الله عنه بعدما قال ابن عباس رضي الله عنه كيف تحجب الأم بالأخوين وليس الأخوان إخوة حجبها قومك يا غلام فابطل حكم القرآن بالإجماع قلنا الإبطال به يتوقف على القطع بعدم حجب ما ليس بإخوة وذا فرع المفهوم وعلى أن الأخوين ليسا إخوة وذا فرع أن الجمع لا يطلق على اثنين ثم هذا بالظاهر لجواز الجاري ولو سلم القطع فيهما فالإجماع الأول مشروط بعدم الثاني فحين انعقد لا إجماع غيره.

الثاني أن القياس المظنون لا ينسخ به ولا ينسخ اعم من أن يكون جليا أو خفيا واستنباطاً أو قياس شبه خلافا لابن عباس وابن سريج من الشافعية مطلقا ولأبي القاسم الإنماطي في نسخ قياس الاستنباط القرآني للقرآن والسني للسنة لأنه بنوعه في الحقيقة دون قياس الشبه أو في القياس الجلي في رواية أما الأول فلأن شرطه التغذية إلى ما لا نص فيه والمنسوخ ثابت بالنص أو بما فيه نص ولما سيجيء في السنّة من اتفاق الصحابة على ترك الرأي ولو بخبر الواحد وقيل لأن الحكم الأول إما قطعي فلا يرتفع به وإما ظني مرجوح وإلا فلا نسخ فعند ظهور الراجح بطل شرط العمل به وهو رجحانه فلا حكم له فلا رفع وبذا يعرف انه لا ينسخ إذ لا حكم له عند ظهور الراجح.

وفيه بحث لأن المرتفع بالناسخ الحكم المظنون ثبوته في وقت ظهور لولاه لا المتحقق وإلا لتناقض كما مر ولا ريب أن الظني السابق ثابت حينئذ لولاه ورفع المرتفع المرتفع بهذا الرافع متحقق هاهنا كما مر من نسخ الظني من الكتاب والسنة بقطعي أو راجح منهما.

قيل بينهما فرق هو أن الناسخ المتراخي ليس بموجود حين العمل بهما والقياس

موجــود لأنه مظهر لا مثبت قلنا على أنه لا يفيد في إبطال منسوخيته غير لازم لجواز أن يكون النص الذي يظهر حكمه متراخيا نعم لو قيل لما كان مظهراً كان الناسخ والمنسوخ في الحقــيقة نصه لا نفسه لكان شيئا ولا سيما لا نسخ بعده عليه السلام والعبرة في زمنه عليه السلام بالنص.

قـــال الشافعي -رحمه الله-: القياس المقطوع وهو ما جميع مقدماته قطعية كأن كان حكـــم الفرع أقوى كحرمة الضرب على حرمة التأفف أو مساويا كحرمة صب البول في الماء الدائم على حرمة التبول فيه أو أدنى كحرمة النبيذ على حرمة الخمر ينسخ بالمقطوع في حياته عليه السلام سواء كان الناسخ نصا كالنص القطعي على خلاف حكم الفرع أو قياسا كالنص على خلاف حكم الفرع في محل يكون قياس الفرع عليه أقوى وهذا متفق على جوازه بينهم أما القياس على حكم الأصل المنسوخ فمختلف فيه كما سيجيء وأما بعد حياته عليه السلام فلا نسخ نعم قد يظهر أنه كان منسوخا.

وفـــيه بحث فإن القسمين الأولين مفهوم الموافقة المسمى عندنا دلالة النص والثالث ممنوع قطعيته وأيضاً فاعتبار ولا قرار للرأي في عهده دون الرجوع إليه.

للمجوزين مطلقا قياسه على التخصيص به ولا يصلح كون أحدهما في الأعيان والآخر في الأزمان فارقا إذ لا أثر له قلنا بعد النقض بالإجماع والعقل وخبر الواحد حيث يخصص بها ولا ينسخ الدفة أهون من الرفع وللأنماطي أنه نسخ بالنص في الحقيقة قلنا لا نعلم فإن الوصـــف المدعـــى علـــة غير مقطوع بأنه علة المنصوص حتى لو كان مقطوعا كالعلة المنصوصة جاز.

الـــثالث: أن النـــسخ بعدهما إما للكتاب أو السنة وكل بنوعه أو بالأجر فالكتاب به كالعدتين والسنة بها كإخبار وخالف الشافعي رضي الله عنه في المختلفين على نسخها به في رواية.

لنا فيه أولا: إمكانه في نفسه وعدم لزوم المحال كعكسه وبلا منع السمع فإن بيان أمد الحكم والله تعالى بعثه مبينا فمن الجائز أن يتولى بنفسه بيان ما أجرى على لسانه كعكسه.

وثانـــيا: وقوعه كنسخ التوجه إلى بيت المقدس وقد فعله عليه السلام في المدينة ستة عـــشر شهرا وحرمة المباشرة بالليل وصوم يوم عاشوراء وليس في الآيات ما يدل عليها بقـــوله تعـــالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ﴾ [البقرة: ١٤٤] والآن باشروهن وفمن شهد منكم قيل يجـــوز أن يكـــون نسخها بالسنة ويوافقها القرآن أو يثبت المنسوخ بشرائع من قبلنا أو بقـــرآن نسخ تلاوته قلنا لو قدح ذلك لما صح إجماع العلماء على صحة الحكم بناسخيه

نـــص علـــم تأخره عما يخالفه وحجية شرائع من قبلنا معتبرة بما قص فيه ولم يقص في الكـــتاب ومـــا نسخ تلاوته لا يسمى قرآنا بل سنة لأنه وحي غير متلو ولذا لا يجوز به الصلاة ومنه مصالحة الرسول عليه السلام أهل مكة من الحديبية على رد نسائهم ثم نسخ بقـــوله تعـــالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠] الآية وربما يتمسك بنسخ الشرائع السالفة بشريعتنا فيحتمل حجة له لأنها ما ثبتت إلا بتبليغه عليه السلام فلها حكم الـــسنة ولعكسه لأنها ثابتة بالوحي المتلو وقد نسخ كلها أو بعضها في حقنا بقول أو فعل منه عليه السلام.

له أولا: لتبين للناس فلا يكون ما جاء به رافعا قلنا المعنى من البيان التبليغ ولو سلم فالنـــسخ بيان أمد الحكم ولو سلم فيدل على مبنيته في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا لما ارتفع منها.

وثانيا: أنه مطعنة للناس توجب نفرتهم قلنا إذا علم أنه مبلغ لا غير لم يوجبها كما في الأقسام الأُخر.

ولـــنا في عكـــسه بعد ما تقدم من إمكانه ووقوعه ومنه ما سيجيء من أن أهل قباء استداروا في خلال الصلاة بقول ابن عمر رضي الله عنه إن القبلة قد حولت إلى الكعبة ولم ينكـــره الرسول عليه السلام أن المنسوخ بها حكم الكتاب لا نظمه وهي في حقه وحي مطلق مثله ولا تمسك بنسخ التوجه إلى الكعبة في الابتداء بالسنة الموجبة للتوجه إلى بيت المقـــدس لاحتمال كونهما بالسنة وهو الظاهر ولا بنسخ الوصية للوالدين والأقربين بقوله علـــيه السلام: «لا وصية لوارث»[1] لأنه لا يصلح ناسخا وليس متواتر الفرع حتى يجعل مشهورا وإن تلقته الأمة كيف ولم يذكره في الخلف البخاري ومسلم والنسائي وفي السلف مالك ولأن النسخ بآية المواريـــث لا لكونها مترتبة على وصية منكرة نسخت بإطلاقها المعهـــودة السابقة وإلا لوجب ذكرها أيضاً وإطلاق المقيد نسخ كتقييد المطلق وليست عينها لإعادتها نكرة ولو سلم لم يدل الآية على تقدم وصية إلا جانب ولم يستند الإجماع إلا إلـــيها وذلك لجواز كونها شاملة لها وإن لم يكن عينها ولو سلم مباينتها لا ينفيها إلا بمفهـــوم اللقـــب لأن في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾ [النساء: ١١] إشارة إلى أنه تولى بنفـــسه بيان حق كل من الأقارب بعد ما فوضه إلينا لعجزنا عن معرفة مقاديره كما قال تعالى: ﴿لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ﴾ [النساء: ١١] وقد أوضحها قوله عليه السلام: «إن

(١) تقدم تخريجه.

الله أعطى كل ذي حق حقه»[١] ولا وصية لوارث.

تحريره أن الوصية شاملة شرعا للأوامر والنواهي والمواعظ والتخصيص بالتبرع بعد الموت عرف فقهي طارئ وهي للأقارب كانت مفوضة إلينا هو المفهوم من قوله بالمعروف ثم أوجبها الشارع مقدرة في آية المواريث ولا شك أنها تنافي المفوضة فنسخها وحين لم ينسخ بها إلا وصية الأقارب لتلك المنافاة بقيت وصية الأجانب فتعينت مراده بقوله ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا﴾[النساء: ١١] والحديث أوضح الأمرين نسخ الوصية المفوضة وإن المنسوخة وصية الأقارب.

وهذا تحقيق لكلام المشايخ لم أسبق إليه وبه يندفع أن إيجاب حق بسبب لا ينافي إيجابا كان بسبب آخر ولا نسخ بدون المنافاة وقال شمس الأئمة المنتفي بآية المواريث وجوب الوصية لا جوازها فالجواز نسخ بالحديث.

وفيه بحث لأن الجواز إباحة أصلية لا يكون رفعها نسخا ولا ينسخ الإمساك في البيوت أو الجلد لظاهر عمومه في حق المحصن بالرجم بفعله أو قوله عليه السلام إما لما روينا عن عمر رضي الله عنه أن الرجم كان مما يتلى في كتاب الله وهو قوله «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما» وإما لأن قوله تعالى ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾[النساء: ١٥] بمعنى إلى أن فكان وجوب الإمساك مغيا به فبين عليه السلام إجماله بقوله أو فعله وذا جائز اتفاقا لأنه ليس نسخا وهذا أولى لما سبق أن المنسوخ تلاوته في حكم السنة فإن تواتر أو اشتهر فقد صح التمسك وإلا فلا يصح ناسخا على ما سيجيء ولا بنسخ لا يحل لك النساء من بعد بقول عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله حتى أباح الله تعالى له من النساء ما شاء إن قوله من بعد محكم في التأييد ولو سلم فبقوله ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] الآية.

وقولها أباح ظاهر في أنها في الكتاب ولا بنسخ ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية بنهيه عن أكل ذي ناب إما لأن النهي رافع للإباحة الأصلية لا بحكم قوله: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٩] لأن معناه كما قيل خلق الكل للكل لا كل واحد لكل واحد ولئن سلم فالحديث مخصص لا ناسخ أو لأن معناه لا أجد إلا أن والتحريم في المستقبل لا ينافيه ولا ينسخ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ فَاتَكُمْ

---

(٢) هو ضمن حديث لا وصية لوارث، أخرجه ابن الجارود في المنتقى (٢٣٨/١) ح(٩٤٩)، وغيره، وتقدم تخريجه.

شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١١] الآية بالسنة إذ منسوخ ولأبتلى ناسخة لا يقال ولم يظهر في السنة أيضاً لأن القرآن محصور دونها ولا نسخ للمتلو بأحدهما وذلك لأن في كـــونه منسوخا اضطرابا فقيل وردت في أن يعطي لمن ارتدت امرأته ولحقت من غرم الصداق على سبيل الندب.

وقيل: على سبيل الوجوب لكن من مال الغنيمة لا من كل مال فعنى عاقبتم غنمتم أو غلبـــتم ثم لم ينسخ وقيل نسخ بآية القتال وقيل بقوله تعالى: ﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩] ومع هذه الاحتمالات لا تمسك ولا بتقرير النبي عليه السلام قول أبي رضـــي الله عنه حين نسي آية فقال لأبي هلا ذكرتنيها فقال ظننت أنها نسخت فقال عليه السلام: «لو نسخت لأخبرتكم» ولم يكن له ناسخ في الكتاب لجواز أن يعتقد نسخها بآيـــة لم تبلغه لضيق الوقت أو لعله ظن النسخ بالإنشاء كيف وقد مر أن السنة لا تصح ناسخة لنظم الكتاب لتقوم مقامه في الإعجاز وصحة الصلاة وغيرهما.

لـــه أولا قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦] الآية إما لأن السنة ليست خـــبرا ولا مـــثلا أو لأن ضمير نأت الله تعالى قلنا المراد خيرية الحكم أو مثليته في حق المكلف حكمة أو ثوابا كسورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن إذ لا تفاضل في القرآن من حيث اللفظ وبلاغته لكون جميع مقتضيات الأحوال مرعيا في كل منه ولذا لم يتفاوت في صحة الصلاة به وكره فعل يوهم اعتقاده على أن حكم القرى كما مر مثل السنة، والسنة أيـــضاً مـــن عنده لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم الآيات: ٣، ٤] وبه يعلم الجواب عن تمسكه.

ثانيا: بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ [يونس: ١٥] حيث يكون تبديله من الله تعالى كان بالسنة أو بالاجتهاد الذي يفعله بإذن الله لا من تلقاء نفسه أو المراد لا أضع لفظا لم ينزل مكان ما انزل.

وثالثا: قوله عليه السلام: «إذا روى لكم عني حديث فاعرضوه»(١) الحديث فقد دل علـــى رده عند المخالفة قلنا خبر العرض إن سلم ثبوته ففيما أشكل تاريخه ليحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة أو أشكل صحته فلم يصلح لنسخ الكتاب به.

الرابع: لا ينسخ المتواتر كتابا كان أو سنة بآحاد لا يفيد القطع بالقرآن إلحاقه وينسخ بالمـــشهور وأما الأول فلأن المظنون لا يقابل القاطع قالوا التوجه إلى بيت المقدس كان

---

(١) لم يثبت فيه شيء، وانظر كشف الخفاء للعجلوني (٥٦٩/٢).

متواتر فاستداروا في قباء بخبر الواحد ولم ينكره الرسول عليه السلام قلنا للقطع بالقرآن فإن نداء مناديه عليه السلام بحضرته في مثلها قرينة صدقة عادة وبه يجاب عن تمسكهم ثانيا ببعثه الآحاد ليبلغ مطلق الأحكام حتى ما ينسخ متواتر لو كان وأما الثاني فلأن النسخ مـــن حيث بيانه يجوز بالآحاد كبيان المجمل والتخصيص ومن حيث تبديله بشرط المتواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بشبهيه.

تحصيل: لتعيين الناسخ من المنسوخ طرق صحيحة كالعلم بالتاريخ وتنصيص الرسول بناســـخيته صريحا كهذا ناسخ أو دلالة كأحاديث كنت نهيتكم وكالإجماع وكذا تنصيص الصحابة خلافا لمن لا يرى التمسك بالأثر.

ولهم إذا تعارض متواتران فعين الصحابي أحدَهما أنه ناسخ قولان من حيث أن الناسخ آحاد وربما قاله اجتهادا وإليه يميل أبو الحسين أو متواتر والآحاد دليل ناسخيته فقد يقبل مآلا ما لا يقبل ابتداء كالشاهدين في الإحصان دون الرجم المرتب عليه وشهادة النساء في الولادة دون النسب وهو مذهب القاضي عبد الجبار وقال الكرخي إن قال هذا نسخ ذاك لم يقـــبل وإن قال هذا منسوخ قبل لان الإطلاق دليل ظهوره عنده وفاسده كتأخره في المـــصحف إذ لم يرتب ترتيب النزول وكحداثة سن الصحابة أو تأخر إسلامه إذ لا يلزم مـــنهما تأخـــر منقولهما إلا أن ينقطع صحبة الأول قبل الثاني فيرجع إلى العلم بالتاريخ وكموافقته للبراءة الأصلية فيجعل متأخرا ليفيد وذلك لأن تأخره يستلزم تغييرين والأصل قلته لا نسخين لأن رفع الحكم الأصلي ليس نسخا.

تنبـــيه: إذا لم يعلم الناسخ وجب التوقف لا التخيير كما ظن لأن فيه رفع حكمهما أحدهما حق قطعا.

الخامس: الثابت بدلالة النص يجوز نسخه مع نسخ الأصل دونه بلا عكس لأن حكم الأصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب فرفع اللازم ملزومه رفعه لأنه عكس نقيضه بلا عكس.

للمجوز مطلقا أنهما دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل بلا أخرى قلنا لا نعلم الكبرى عند الاستلزام.

وللمانـــع مطلقا من طرف الأصل ما مر ومن طرف الفحوى أنه تابع لا يبقى بدونه قلـــنا التبعية في الدلالة والفهم لا في ذات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب.

السادس: إذا نسخ حكم أصل القياس لا يبقى حكم فرعه خلافا للبعض ثم بينهم في

أنه يسمى نسخا لحكم الفرع نزاع لفظي.

لنا أن نسخه يوجب إلغاء علية علته لأنها بترتب الحكم وبانتفائها ينتفي الفرع، لهم أنه تابع للدلالة لا الحكم كما في الفحوى.

قلنا بل يلزم هنا انتفاء الحكمة المعتبرة في الفرع لاتحادها لا في الفحوى؛ لأن حكمه الأصل شبه كالتعظيم المحرم للتأفيف أقوى فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع الأدنى كالتعظيم المحرم للضرب.

قالوا أنتم قستم الفرع بالأصل في عدم الحكم بجامع عدم العلة ولا يصلح جامعا.

قلنا لا بل حكمنا بانتفاء الحكم المعين لانتفاء علته المخصوصة وذا ليس قياسا إذ لا يحتاج إلى أصل وفرع وعلة.

هذا جواب القائلين بالاستدلال وسنبين إن شاء الله تعالى أنه راجع إلى أحد الأربعة فهذا إما على إجماع القائلين بالحكم والمصالح أن الحكم لا يثبت بلا حكمة ما وإما إلى النصوص المفيدة له نحو: ﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية وإما إلى قياس بجامع صالح.

السابع: أن المنسوخ أربعة عندنا لتلاوة مع الحكم المستفاد منها أو أحدهما.

والرابع: وصف الحكم فالمورد منسوخ الكتاب إن اختص التلاوة به ونسخ بعض الحكم مندرج فيه اندراج نسخ الشرط تحت الوصف فالأول كصحف إبراهيم عليه السلام وما روت عائشة رضي الله عنها أنه كان فيما أنزل عشر رضعات محرمات وذلك إما بدليل شرعي أو بموت العلماء أو بالإنسان وذا جائز في حياته للاستثناء في قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسَى إِلا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأعلى: ٦، ٧] ولقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] وروى عن أبي بن كعب رضي الله عنه أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة لا بعد وفاته عليه السلام صيانة للدين لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [يوسف:١٢] خلافا لبعض الرافضة والملحدة ورواياتهم مردودة والثاني والثالث أنكرهما بعض المعتزلة.

لنا أولا: جوازه من حيث إن اللفظ أحكاما مقصودة كالإعجاز وجواز الصلاة والثواب بقرائته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة.

وثانيا: وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر رضي الله عنه أنه كان فيما أنزل الشيخ والشيخة إذا زينا فارجموهما نكالا من الله ويراد بهما عرفاً المحصن والمحصنة لأن الشيخوخة

تستلزم الدخول بالنكاح عادة وكمتتابعات في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه لأنه لما الحق بالمصحف ولا تهمة في روايته حمل على نسخ نظمه وبقاء حكمه وللمنع فيه وهو أن التواتر في القرآنية شرط فيها ولم يتحقق فيما نسخت تلاوته فلم يكن الباقي حكم القرآن.

جوابه: هو أن ذلك في حقنا أما في حق الرواة فيثبت بإخبار الرسول عليه السلام أنه من عند الله غايته كونه قرآنا فيما مضى بالظن ولا محذور فإن القطع شرط فيما بقى لا فيما نسخ والحكم فقط كنسخ إيذاء الزواني باللسان وإمساكهن في البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوها.

لهم أولا فيهما أن التلاوة والحكم متلازمان كالعلمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم قلنا بعد أن لا عالمية فإنها عين قيام العلم بالذات إذ الحال لا نعلم لزوم المفهوم إن أريد به الموافقة كما هو اللائق ولذا صح قول الملك إذا استوجب شريف حدا اجلده ولا تقل له وإن أريد المخالفة فلا نعلم ثبوته فضلا عن لزومه ولئن سلمنا فالتلازم بين التلاوة والحكم لكونها إمارته وذا في الابتداء لا البقاء ولذا يتكرر التلاوة دون الحكم والنسخ في البقاء.

أما المثالان فالمتلازم بينهما لو ثبت ثبت في الحالين وبذا يسقط بان لهم أن النص وسيلة حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلاة وأن الحكم لا يثبت إلا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه وذلك أن التوسل والنسب هنا في الابتداء وفي الصورتين مطلقا وثالثا ورابعا في بقاء التلاوة أنه يوهم بقاء الحكم وأنه تجهيل قبيح وأنه يبطل فائدته والقرآن منزه عنه قلنا بعد بطلان التقبيح العقلي إنما يكون تجهيلا لو لم ينصب عليه دليلا وهو للمجتهد دليله وللمقلد الرجوع إليه ولمجرد التلاوة فائدة كالأحكام اللفظية وأما الرابع وهو نسخ وصف الحكم كالأجزاء والاعتداد وحرمة ترك الواجب بزيادة جزء في الواجب المخير كالشاهد والمبين على قسمي الاستشهاد أو المعين كركعة على ركعتي الفجر ومنه زيادة التغريب على الجلد وعشرين على أربعين سوطا وإن فارقاها بعدم وجوب الاستيناف لعدم وجوب الاتصال بين أجزائه أو شرط كالطهارة على الطواف ومنه زيادة قيد الإيمان على مطلق الرقبة.

وذكر ابن الحاجب من صورها رفع مفهوم المخالفة كإيجاب الزكاة في المعلوفة بعد نص السائمة ورد بعدم صحته محلا لنزاع الحنفية لعدم قولهم به فوجه بأنه تفريع على تقدير القول به وأنكره الشافعية والحنابلة مطلقا وقوم غير مفهوم المخالفة وهو الجزاء والشرط وقال عبد الجبار -رحمه الله- إن غيرت تغييرا شرعيا وفسره أبو الحسين بأن

جعلت الأصل كالعدم ووجب أصنافه فنسخ كزيادة الركعة وإلا فلا كالتغريب والعشرين فـأورد علـيه أن زيـادة شرط منفصل كالطهارة في الطواف ليس نسخا عنده ويجب الاسـتئناف بدونه وزيادة وظيفة في الخبر نسخ عنده ولا يجب الاستيناف فيها وليندفع ذلك فسره ابن الحاجب بكون الأصل كالعدم فقط فاخطأ بإدراج بعض الحد لأنه كالعدم في عدم الإجزاء.

أمـا إدراج المخير مع أن الأصل فيه مجزي فوجه بأن تركه لما صار كوجوده في عدم الحرمة وإن كان تركه قبل الزيادة حراما لا وجوده صار وجوده كعدمه في عدم الحرمة ولو بدل الثالث بإمكان الإجزاء بدونه لكان أقرب ولم يندفع إشكال زيادة الشرط أصلا ويرد عليه أيضاً أن الزيادة في المخير إذا كانت نسخا فزيادة مثل التغريب والعشرين أولى إذ به اشـتراكهما في عـدم وجـوب الاسـتئناف أصـل المخـير مجـزئ دونهمـا.

وقـال الغزالي رحمه الله: إن صار الكل شيئا واحدا كركعة في الفجر فنسخ وإلا كعشرين في الحد والطهارة في الطواف فضل المخير واختار ابن الحاجب مذهب أبي الحسين أنه أن رفع الزيادة حكما شرعيا ثابتا بدليل شرعي فنسخ وإلا نحو أن يكون عدما أصليا فلا.

وهذا أقرب لأنه مبني على حقيقة النسخ وهو مآل مذهبنا وان اختلف في بعض الأمثلة لأصـل آخـر فمـن الوفاقية زيادة الركعة والتغريب والعشرين لحرمة هذه الثلاثة قبلها بالإجمـاع وإن كـان سنده في الأخيرين لاضرر ولا إضرار في الإسلام فليس تخصيصا والـتخير بعـد التعيين كما بين غسل الرجل ومسح الخف بعد وجوب الغسل عينا وكل مـنهما حكـم شـرعي وإيجاب الزكاة في المعلوفة بعد نص السائمة على تقدير ثبوت المفهوم وتحقق شرائطه ومن الخلافية زيادة وظيفة على المخير كالحكم بهما.

ولو جاز بثالث لذكر وزيادة غسل عضو في الوضوء وركن في الصلاة قالوا المرفوع فـيها عـدم جواز الحكم بشاهد ويمين وعدم وجوب ذلك لزائد فيهما قلنا يرفع الأول حـرمة تركهما أو وجوب أحدهما في الحكم والآخر أن الأجزاء بدونهما وكل منها حكم شرعي.

قالـوا حرمة ترك الأمرين لا يعلم بمجرد التخيير بينهما ولو قيل بالمفهوم لأن مفهوم طلـبهما أن غيرهمـا غير مطلوب لا أنه غير مجزي بل مع العلم بأن الأصل عدم ثالث والإجـزاء امتثال به وعدم توقف على شيء آخر والأول لم يرتفع والثاني عدم أصلي قلنا جعل تعيين الأمر الواحد بشخصه شرعيا فرفعه غير نسخ تحكم يوضحه أن منكر وجوب أحدهما أو حرمة تركهما يكفر ولا يكفر منكر العدم الأصلي إن لم يعتبر شرعيا.

ولـذا يقال المذكور في صدد الجزاء يكون كله وذا بإشارة العرف ولئن سلم فالحكم هو المجموع ولا يلزم من كون جزئه عدما أصليا كون المجموع كذلك على أن الإجزاء قد سلف أنه حكم شرعي وضعي وبهذا يعرف بطلان مذاهب الخصوم أجمع وقال أبو الحسين حرمة الترك مبنية على عدم الخلف عنه وأنه عد أصلي وكل مبني عليه ليس حكما شرعيا فليس رفعه نسخا ولذا ثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف وبين الوضوء بالنبيذ والتيمم وبين القسمين والشاهد واليمين.

قلنا: عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل مثبتها النص عنده ولو ارتفع شرعية الحكم بذلك القدر لم يكن وجوب شيء ما شرعيا لأن حرمة تركه مبنية على عدم الخلف والتخيير بين الأمرين يجعل كل أصلا فليس هذا استخلافاً ولذا صار نسخا دونه ففي المسألتين الأوليين بالخبر المشهور الذي يزاد به وينسخ اتفاقا والثالثة ممنوعة فالثمرة عدم جواز الزيادة بخبر الواحد إذا لم يشتهر خلافا لهم وفي أن زيادة عبادة مستقلة ليست نسخا إذ لا تأثير لها في عدم إجزاء مسبب بعد سببه اتفاق لا إجماع إذ قال بعضهم إيجاب صلاة سادسة نسخ لأنه لا يبطل كون الوسطى وسطى فوجوب المحافظة عليها.

قلنا لا يبطل وجوب ذلك الوسطى بل كونها وسطى وليس شرعيا وقال الغزالي إذا لم يتحد الأصل بالزيادة كانت ضما لا رفعا كزيادة عبادة مستقلة وإذا اتحد بها ركنين وصارا حقيقة أخرى التحق بالعدم حقيقة فصار نسخا لا يقال إن اعتبر اتحاد الماهية الاعتبارية الشرعية فزيادة الحد كذلك لأن المجموع هو الحد شرعاً والفرق بوجوب الاستئناف لشرط آخر هو وجوب الاتصال بين أجزاء الصلاة لا بين أجزاء الحد وإن اعتبر وجوب الاستئناف فالطواف بعد اشتراط الطهارة كذلك لأن له أن يقول المعتبر كلاهما أي وجوب الاستئناف لفقد ركن.

قلنا رفع الكل لا يتوقف على رفع كل جزء فوجوب الاستئناف وعدمه في تحقق الرفع سواسية وعد اعتبار الشرط مبني على أن الشرعي هو المشتمل على الأركان فقط لا المعتبر شرعا وقد تقدم بطلانه وبه يعرف فساد مذهب عبد الجبار بعد ما مر في إدارة الفرق على كون وجوده كالعدم أو وجوب الاستئناف.

وقال الشافعي أولا الزيادة ضم وتقرير للأصل والنسخ رفع وتبديل فهي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كمن ادعى ألفا وخمسمائة فشهد شاهد بألف وآخر به وبخمسمائة.

يوضحه أن الناسخ متأخر لو تقارنا لتنافيا ومثبت الزيادة يوجب الجمع لا ينافيه ويزيد

توضيحه أن الزيادة مقيدة كتقييد الرقبة بالإيمان والمطلق في التناول البدلي كالعام في التناول الشمولي فكما أن تخصيصه ليس نسخا فكذا تقييده ومن البين الفرق بين الدفع والرفع قلنا إن أريد المنافاة في الوجود فلا يعتبر وإن أريد في الحكم الشرعي فالمنافاة ظاهرة إذْ ليس للبعض كالمطلق حكم وجود الكل كالمقيد لا في العبادة كبعض الركعات ولا في العقوبة كبعض الحد حتى لا يبطل شهادة القاذف ببعضه.

أما بطلانها عندك فلترتبه على القذف لا الحد ولا في الكفارة كصوم المظاهر شهراً ثم إطعام ثلاثين لا يكون مكفرا بشيء منهما وكذا بعض العلة لا يوجب حكمها ولذا قال الأولان بعض المثلث لا يحرم لأنه بعض المسكر والحرمة في غير الخمر للسكر بالحد وقالوا جميعا بعض المطهر للحدث والجنب كالعدم وإن قال الشافعي -رحمه الله- في قول لا يجوز التيمم قبل استعماله لأن ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ [النساء: ٤٣] عام، قلنا مخصوص فيخص غير الكافي.

يوضحه أن المطلق يستلزم بدون القيد والمقيد عدمه وتنافي اللزوم ملزوم تنافي الملزومات إذ لا يشكل أن الجلد بعد إلحاق النفي لا يبقى حدا وإذا تنافيا كان أحدهما منهيا للآخر وبيان أمد الحكم الشرعي نسخ فنظيره اختلاف الشهود في قدر الثمن أي البيع بألف أو بألف وخمسمائة لأنه الموجب للتغيير لا ما قاله ومثله الطلاق المنجز والمعلق أما إلحاق التناول البدلي بالشمولي فإلحاق للمحتمل بالموجب وللساكت بالناطق.

يوضحه أن العام بعد التحاقه عامل فيما هو المراد بنفسه والمطلق بعد التقييد عامل بالمقيد فيحقق أن التقييد إثبات ابتدائي والتخصيص إخراج بنائي.

فروعنا: فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء شرطا على الوضوء ولا هو على الطواف ولا الفاتحة والتعديل فرضا بخبر الواحد ولا الإيمان على الرقبة بالقياس وقد مر تمامه.

ذنابة: أما نقصان الجزء كركعتي الظهر أو الشرط كطهارته فنسخ لهما اتفاقا وكذا لما هما له وقيل ليس بنسخ مطلقا وعند عبد الجبار جزءاً لا شرطاً. لنا أن رفع الجزء أو الموقوف عليه رفع للكل والموقوف.

قالوا: لو كان نسخا لافتقر الباقي إلى دليل جديد قلنا إنما يلزم لو كان بنسخ كل جزء أما بنسخ بعض الأجزاء فلا فالباقي من حيث خصوصيته ليس منسوخا لا يحتاج إلى حكم ودليل جديدين.

الثامن: في أن نسخ جميع التكاليف غير جائز وإن جاز رفعه بإعدام العقل اتفاقا

كالاتفاق على امتناع نسخ وجوب معرفة الله تعالى لا مطلقا بل بالنهي عنها لا على تجويز تكليف المحال لأن العلم بنهيه يستدعي معرفته فعندنا لا يجوز نسخ نحو وجوب المعرفة مطلقا وحرمة الكفر وكذا نحو الظلم والكذب وسائر القبائح العقلية الثابتة عند المعتزلة وعند الغزالي يجوز إلا في وجوب معرفة النسخ والناسخ وقالت الأشعرية بجواز نسخ الجميع لأن كل حسن وقبح شرعي عندهم فيجوز نسخها إذ التكليف غير واجب أصلا.

وعند المعتزلة عقلي فلا يجوز أن ينسخ منها لا ما يختلف باختلاف المصالح قلنا ما يتوقف ثبوت الشرع عليه من وجوب المعرفة وحرمة الكفر وغيرهما مما لا يقبل السقوط عقلا لا شرعا لما مر من الدور فلا ينسخ بخلاف غيره على أن نحو الظلم والكذب مما قد لا يقبح.

وللغزالي رحمه الله تعالى أن نسخ الجميع مستلزم لنقيضه فيكون محالا إذ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ أي الشارع ولعدم تمام ملازمته إذ وقوع الشيء لا يستلزم معرفته بل وإمكان معرفة غيره بعضهم إلى معرفة نسخ الجميع يستلزم معرفتهما فيجب على ذلك التقدير وذا خلاف المفروض لا يقال جواز الشيء لا يستلزم معرفته فضلا عن وجوب معرفته والمستلزم لوجوب معرفتهما وجوب معرفته لا عينها لأنا نقول كلامنا في الوجوب الشرعي لمعرفة النسخ وهو ثابت إذْ لا نسخ إلا بدليل شرعي يجب فهمه قلنا المراد بنسخ الجميع أن لا يبقى تكليف فمن أين الوجوب الشرعي ولئن سلم فلا نعلم وجوب فهم كل دليل شرعي وإنما يجب فهم ما يترتب عليه امتثال بنوع ما والناسخ للجميع ليس كذلك ولئن سلم وجوب معرفته لكن معرفته إنما تستلزم المعرفين في الابتداء لا في البقاء لإمكان أن تعرفه بالمعرفتين فيسقطا في البقاء لوقوعهما فإن الواجب المطلق يرتفع بالوقوع مرة ويسقط سائر التكاليف بالنسخ وإذا كان اللزوم في حال وبطلان اللازم في أخرى لم يتم الاستثنائي.

الفصل الثالث عشر في حكم الحقيقة

هو وجود ما وضع له أي ثبوته أمراً أو نهيا خاصا أو عاما نحو: ﴿ارْكَعُوا﴾ [الحج: ٧٧]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا﴾ [الإسراء: ٣١] مخاطبا به ومخاطبا ثم لزوم وجوده بحيث لا يسقط عن المسمى أي لا يصح نفيه عن الموضوع له وعن محل الكلام بخلاف المجاز كما مر فلا يخرج عن حكمه شيء مما يتناوله إلا أن يهجر تفاهمه عرفا لتعذر العمل به أو هجره

فيصير كالمستثنى خلافا لزفر رحمه الله كمن حلف لا يسكن فانتقل من ساعته لم يحنث بالسكون حال الانتقال استحساناً والقياس قول زفر ولا تقتل وقد كان جرح فمات به أو لا يطلق وقد كان علقه فوجد الشرط أو لا يأكل من هذا الدقيق فأكل من عينه عند بعض المشايخ.

قال شمس الأئمة والأصح خلافه لذا قد يؤكل عينه عادة أو من هذه الشجرة التي لا يؤكل عينها فأكل من عينها لما حنث في الجميع ثم بقاؤه، فمتى أمكن العمل بالحقيقة لا يعدل عنها لأن المستعار خلف لا يزاحم الأصل ولذا حملنا الإقراء على الحيض لأنها حقيقة لا على الأطهار لأنها إن كانت مشتركة وهو الصحيح لتساوى الاستعمالين فبالترجيح كما مر.

وإن لم يثبت اشتراكها كما ذهب إليه فالمجاز هو الثاني لأن المجتمع والمنتقل الحيض إن كان دما كما يعرفه الفقهاء وإن كان ضرورة فهو رديفهما ومسببهما أما الطهر فليس سببا مجتمعا ولا متنقلا ولا جامعا لأنه عدم والانتقال في الأحوال مع أنه معنوي لا حسي لذي الحال لا للحال وحملنا العقد في قوله تعالى: ﴿بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩] على ربط اللفظين لإيجاب حكم كاليمين بالجواب لإيجاب الصدق لا على القصد الذي هو سبب الربط كما فعله الشافعي رضي الله عنه فأوجب الكفارة في الغموس لأنه أقرب إلى الحقيقة التي هي عقد الحبل وكذا النكاح في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ [النساء: ٢٢] على الوطئ ليثبت حرمة المصاهرة بالزنا لا العقد لأنه أقرب إلى حقيقته التي هي الجمع فإن إطلاقه على العقد لأنه سبب الوطئ.

قيل استعارة اسم المسبب للسبب لا يصح وأجيب بأن مسبب مخصوص إذ لا عقد إلا بالقصد ولا وطئ يقصد شرعا إلا بالنكاح ووطئ الأمة استخدام ولو قيل بأن العقد لكونه جمع بين اللفظين لا لسببيتهما لكان وجها ونحتاج في ترجيح مذهبنا فيهما إلى أصول أُخر كما يذكر.

الاستثناء من القاعدة إلا إذا تعذر التعامل بها أو هجر وفرق ما بينهما أن الأول فيه مشقة وأنه كما ليس مرادا ليس داخلا في الإرادة بخلاف الثاني فإنه متروك العمل بلا مشقة عرفا شرعا.

وقد يكون داخلا في الإدارة أما المتعذرة فنحو لا يأكل من هذه النخلة أو الكرمة أو القدر يقع على ما يؤخذ منه في الأصح فالأصل أن الشجرة إن كانت مما يؤكل كالريباس وقصب السكر فعلى عينها وإلا فعلى ثمرها إن كان وإلا كالخلاف فعلى ثمنها هذا إذا لم

ينو وإلا فعلى ما نوى وذلك لأن الحقيقة وهي أكل العين لأنه المقصود بالمنع الذي له اليمين متعذرة لا عدمه حتى يرد أنه غير متعذر.

وكذا لا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البئر إن كانت ملأى فكالنهر مختلف فيه وإلا فعلى الاعتراف اتفاقا لا الكرع لتعذره فإن تكلف في المسألتين فأكل من عينه وكرع فقيل يحنث وإلا شبه لا لقولهم في لا ينكح فلانة وهي أجنبية يقع على العقد فإن زنا لم يحنث لكونه متعذرا شرعا وعرفا وأما المهجورة عرفا فنحو لا يضع قدمه في دار فلان فمن حقيقته وضع القدم حافيا دخل أو لا ولم يقع عليه لهجره عرفا أريد مجازاة المتعارف وهو الدخول كيفما كان فوضع القدم حافيا مع الدخول داخل وبدونه لا فقد جاز دخول الحقيقة وشرعا فكالتوكيل بالخصومة ينصرف إلى مطلق الجواب مجازا فإنه مسبب الخصومة أو يقارنها فيكون مشاكله ومطلقة يتناول الإقرار لأنه كلام يقطع كلام الغير ويطابقه من جلب الفلاة قطعها فله إقرار على موكله خلافا لزفر والشافعي -رحمه الله- لأن المسألة ضد المشاجرة قلنا المشاجرة بغير حق حرام لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا﴾ [الأنفال: ٤٦].

ولأن الموكل لا يملك شرعا لا ما هو الحق من الجواب بخلاف الإنكار مع وجود الحق فلا يفوضه إلا ذلك لأن المهجور شرعا كالمهجور عادة ولذا من حلف لا يكلم هذا الصبي يحنث بالتكلم بعد ما كبر لأن المراد هذا الذات مجازا لهجران هجرانه بالحديث.

تنويرها بمقدمة الحلف على موصوف إن صلح وصفه داعيا يتقيد به منكرا ومعرفا لئلا يلغو فمنكرا مقصودا كرطبا ومعرفا غير مقصود كالرطب لمن يضره فلا يحنث بأكله تمرا وإن لم يصلح يتقيد منكرا لأنه معرفة فيكون مقصودا بالحلف نحو لا يكلم شابا لا معرفا بالإشارة نحو هذا الشاب إذ لا يصلح الوصف داعيا لأنه مظنة السفاهة لكن حرمة هجرانه أوجبت المصير إلى إرادة مطلق الذات الذي هو جزؤه مجازا بخلاف صبيا إذ لا معرف فيه غير الصبا فيكون مقصودا بالحلف فيتقيد به وإن كان هجرانه حراما كمن حلف ليشربن اليوم خمرا وليسرقن ينعقد مع حرمتها المقصود بينهما أما بعد إرادة الذات لزوم ترك الترحم صبيا والتوقير كبيرا وفي الجملة هجر المؤمن الذي هو حرام فوق ثلاثة أيام فضمني غير مصرح به والضمنيات لا تعتبر، حتى لو قال للصبي: لا أكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه، فكان مما يثبت ضمنا لا قصدا كتضحية الجنب وبيع الشراب والطريق.

أمـــا إذا استعملت الحقيقة فإن هجر المجاز أو غلبت فهي أولى اتفاقا؛ لأن شأنها اليقين عند عدم القرينة الصارفة وإلا فلا ثقة للغات أصلا، والأصل عدم الحادة وإن غلب عليها تعارفا فكذا عند الإمام في الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف وبالعكس عندهما إذ المتبادر بحسب التعارف.

فعـــند مـــشايخ بلخ أرادوا تعارف التعامل وعند مشايخ العراق تعارف التفاهم وقال مشايخ ما وراء النهر: الثاني قوله والأول قولهما ولذا يحنث من حلف لا يأكل لحما بأكل لحم الآدمي أو الخبز ببر عنده لوقوع التفاهم لا عندهما لعدم التعامل.

وقوله: أولى لأن المقصود التفاهم هذا في المبسوط وفي التمر أنه لا يحنث اتفاقا إذ لا تفاهم فيما لا تعامل كأكل النخلة.

بيانه: فيمن حلف لا يأكل الحنطة أو من هذه يقع عنده على عينها لأكلها عادة مقلية ومطـــبوخة وغيرهمـــا عند الحاجة، وعندهما على مضمونها ولو في عينها ولا يشرب من الفـــرات فعـــنده على الكرع لاستعماله فيه كما في الحديث وعندهما على ما ينسب إليه بالمجاورة كالمأخوذ بالأواني لا النهر لانقطاع نسبة التبعية إلا في قوله من ماء الفرات لأنه حقـــيقة فلا عبرة للنسبة وإنما كان الكرع حقيقته؛ لأن ظاهر ممن يقتضي عدم الواسطة كما بين في: ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء: ١٧١] وللاستثناءين في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي﴾ [البقرة: ٢٤٩] الآية إذ معناه إلا قليلا لم يكرعوا، قيل هذه الخلافية ابتدائية فعنده لعدم الضرورة الصارفة عن الحقيقة وعندهما الرجحان الغالب فإنه كالمتحقق لا لأن المجاز المتعارف حقيقة عرفية كما ظن إذ هي عند هجرانها وقيل بنائية على أخرى هي أن خلفية المجاز في التكلم عنده، وفي الحكم عندهما.

تحريـــرها بعـــد أن لا خلاف في خلفية المجاز ووجوب تصور الأصل لثبوت الخلف وأنهما من أوصاف اللفظ وأن التغيير فيه لا في مقصود المتكلم أن خلفيته عنها عنده بأن صار التكلم بلفظ مجازا خلفا عن التكلم به حقيقة ثم يثبت حكمه بالاستبداد لوضعيتهما للفـــظ وكـــون التغيير فيه وعندهما بأن يكون حكم لازم الحقيقة خلفاً عن حكمها مع الصارف عنه لئلا يلغو لأن الحكم هو المقصود فاعتبار الخلفية فيه أولى ولان الانتقال عن الـــشيء يـــستدعي إمكانه قلنا التجوز لتوسيع الطرق لا لضرورة أداء المقصود والانتقال يستدعى فهمه لا مكانه وذا بأن يصح عبارته كما في أسداً يرمي والحال ناطقة لغة في أنت طالـــق مائة إلا تسعمائة وتسعة وتسعين شرعا حيث يقع واحدة بعد أن المهجور شرعا كالمهجور عادة.

تنويره فيمن قال لعبده الأسن هذا ابني لم يعتق عندهما وهو قول الشافعي رضي الله عنه إذ لم ينعقد لإثبات البنوة لاستحالتها كقوله أعتقتك قبل أن أخلق أو يخلق أو للأصغر هذا جدي أو لعبده بنتي أو لأمته ابني فيلغو كقوله هذا أخي بخلافه للأصغر المعروف النسب حيث يعتق إجماعا لأنه حقيقة وإن لم ينقلب النسب ولذا يصير أمة أو ولد له لا كقوله أنت حر لصحته في مخرجه لولا عارض تعلق حق الغير لإمكان خلقه من مائة بوطء الشبهة فنظيرهما الغموس والحلف على مس السماء أما قوله لامراته المعروفة النسب وهي أصغر هذه بنتي فإنما لا تحرم لأن موجب النسب في النكاح انتفاء حل المحلية من الأصل لإزالة الملك بعد ثبوته وذلك حقها لا حقه فلا يصدق على إبطاله.

نكتة: تصور حكم الحقيقة أعني إمكانه الذاتي من حيث المتكلم وكلامه ومحل كلامه غير تصور الحقيقة أعني إمكانها من حيث أنه كلام وأخص منه لتحقق الثاني في هذا ابني للأسن دون الأول وإن انتفيا في أعتقتك قبل أن تخلق فالإمام لا يشترط لصحة الانتقال من الحقيقة على المجاز إلا الثاني وهما الأول أيضاً وهما غير تصور البر الذي لا يشترطه أبو يوسف لانعقاد اليمين المطلقة وبقاء المؤقتة والانتقال إلى الكفارة ويشترطه الطرفان لأنه الإمكان الحالي ولو تخرق العادة فهو أخص منهما ولا منافاة بين أن يشترطه الإمام للانتقال إلى الكفارة ولا يشترط الأعم منه للانتقال إليه كما وهم لأن الانتقالين منفصلان وأيضاً لا يرد نقضا على مطلق قولنا لا بد من تصور الأصل للنقل إلى الخلف اتفاقا لأن المراد به الإمكان الذاتي لا الحالي وإلا لما وجد مجاز لامتناعه مع الإمكان الحالي للحقيقة.

بيانه من حلف ليشربن ماء هذا الكوز ولا ماء فيه أو اليوم فصب قبل مضيه أو لأقتلن زيدا وهو ميت ولم يعلم بموته يحنث عنده لا عند الطرفين غير أن الحالف في مسألة القتل إذا علم بموته يحمل على أنه يعقد يمينه على حياته المستحدثة بقدرة الله تعالى المتعارفة هي عود عين روحه إلى بدنه يحنث بالعجز الحالي وإذا لم يعلم يعقدها على الحياة المعهودة الحاصلة ولا تفصيل في مسألة الكوز إذ لم يتعارف عود عين مائه إليه وإن كان مقدورا لله تعالى فلا يحمل على عقد يمينه إلا على المتعارف وهو أن كل ماء يحصل عد في الكوز يكون غير مائه وقد حلف على مائه.

وقال الإمام يشترط صحة التكلم من حيث أن له حقيقة بخلاف أعتقتك قبل أن أخلق تخلق أو لعبده هذا ابني أو لأمته إذ نسبة العتق كنسبته إلى الحمار وحين اعتبر الاختلاف بالذكورة والأنوثة فاحشاً في الإنسان لم يتعارف التجوز أيضاً كما لم يعتبر بين الأب والابن ولذا لا يعتق وإن كان أصغر هنا فإذا وجد وفهمت حقيقته وتعذر العمل بها

لا حد الأمور الخمسة يصار إلى لازمه المتعين وهو هاهنا عتقه من حين ملكه إقرار به قضاء وإن كان كاذبا وفيه إشارة إلى أنه لا يعتق ديانة كما يصار في وهبت ابنتي أو نفسي منك نكاحا أو بمهر كذا إلى النكاح قالا لاحتمال تمليك الحرة عقلا وشرعا في الجملة كما في شريعة يعقوب حتى قال بنوه جزاؤه من وجد في رحله قلنا لما انتسخ في شريعتنا لم يبق محلا كنكاح المحارم لم ينعقد أصلا ولم يصر شبهة في سقوط الحد عندهما مع بقاء المحلية في حق الأجنبي فانتفى الإمكان الحالي بخلاف مس السماء.

أما في قوله هذا أخي فعلى رواية الحسن وهو قول الإمام يعتق لا في ظاهر الرواية لاشتراك الأخوة بين الشركة في الدين والقبيلة والنسب فلا يفيد بلا بيان فلو قال أخي لأبي وأمي يعتق أما لو علل بأنها مجاورة صلب أو رحم فيستدعى واسطة فلا يفيد بدون إثباتها وكذا في هذا جدي مع البرغري نفى الرواية فيه فلا وأما يا ابني حيث لا يعتق به إلا في رواية شاذة فلأن النداء لاستحضار المنادى بصورة الاسم فلا يستدعى تحقيق معناه إلا إذا كان معروفا بذلك الاسم.

ضابطة: النداء بوصف ثابت لاستحضاره به نحو يا طويل لمن له طول وبغير ثابت فإن صح ثبوته من جهة المنادى يثبت اقتضاء نحو يا عتيق وإلا فلاستحضاره بصورة الاسم نحو يا ابني لأكبر سنا منه أو أصغر معروف النسب.

تنبيه: التجوز في مسألتنا من إطلاق السبب عن المسبب كما أنه في قوله عبدي أو حماري حر أو على هذا الجدار ألف حيث يعتق العبد ويجب الألف عند الإمام من إطلاق المطلق وهو إلا حد لا بعينه على المقيد وعندهما لما لم يصلح إلا حد المبهم محلا لغا.

وقد ظن بعض الظن أنه استعارة تبعية في ابني لأنه بمعنى مولودي دفعا لتوهم أنه مبتدأ وخبر فيكون تثبيتها لا استعارة في الأصح لأن مبناها على دعوى الجنسية وفي المبتدأ والخبر قول بالمغايرة كما أن بناء الخلاف على أن هذا ابني تشبيه عندهما مثل هذا كابني بخلافه للأصغر سنا فإنه حقيقة فلا حاجة إلى إضمار التشبيه أما الإمام فجعل نية الحرية قرينة المجاز إيهام خيل إلهاما لتحقيق الخلاف في نحو ابني هذا فعل كذا.

تقريب: فالحقيقة إذا استعملت صارت أولى تكلما والمجاز لغلبته صار أولى حكما لقربه فهما قلنا الترجيح بالغلبة ترجيح بالزيادة من جنس العلة وهو مردود بخلاف المهجورة وقال الإمام فخر الإسلام لعمومه الحقيقة أيضاً والعموم إنما يصلح دليلا لو اعتبر الحكم لا التكلم فليس مستقلا كما ظن وهذا فيما يكون المجاز أعم والدليل الشامل

ما مر.

تدقيق الفصل وتحقيق الأصل: قوله للأصغر المعروف النسب هذا ابني حقيقة في إثبات بنوته وإن لم ينقلب النسب لا تحرير مبتدأ لجواز ثبوت النسب من واحد ولو بوطء الشبهة واشتهاره من آخر ولذا يثبت أمومة الولد لأمة لا كانت حرة كما مر لأن إمكان العمل بالحقيقة بعينها يدل عليه مسائل الجامع.

قال في صحته لجارية لها أولاد ببطون أحدهم ولدي ومات قبل البيان يعتق عند الصاحبين ثلث الأول ونصف الثاني لأن أحوال الإصابة واحدة فإن للأسباب تزاحماً فبنوة أحدهما يمنع الباقين وأحوال الحرمان متعددة لإمكان اجتماعها وكذا الثالث.

ولو كان تحريرا مبتدأ عتق الثلث من كل نحو أحدهم حر وهو قول الإمام رضي الله عنه ولو قال في مرضه ولا مال غيرهم ولا أجازه وهو سواء يجعل كل رقبة ستة للنصف والثلث وسهام العتق من الثلاثة أحد عشر يضيق عنها الثلث فيجعل كل أحد عشر ويعتق سهما الأكبر وثلاثة الأوسط وستة الأصغر ويسعون في الباقي ولو قال في صحته عبد وابنه وابني ابنه ببطنين وكلهم أصغر فمات مجهلا يعتق ربع الأول لأن أحوال حرمانه ثلاثة وثلث الثاني لأن لحرمانه حالتين وحالا أصابه بكونه مرادا أو حافدا أريد أبوه وثلاثة أرباع كل من الأخيرين لان أحدهما حر بيقين لوجوب أن يراد أحدهما أو أبوهما أحدهما والآخر حر لو أريد هو أو أبوه أو جده ليس حرا لو أريد أخوه فيعتق النصف منه لوحدة أحوال الإصابة فحرية الكل والنصف قسمت بينهما ولو كان ابن الابن واحد فثلث الأول ونصف الثاني وكل الثالث والكل بحكم الحقيقة وهي البنوة لاحتمال النسب لا لأنه تحرير مبتدأ وإلا لعتق من كل ثلثه.

ثم قيل هذه أيضاً خلافية فيعتق عند الإمام من كل ربعه أو ثلثه كما في الأولى والأصح أنها وفاقية والفرق له أن احتمال النسب في الأولى على السواء والتفاوت في العتق الحاصل بالسراية من الأم وذلك كالمجاز من الحقيقة فلا يجمع بينهما وهاهنا لا عتق بطريق السراية إذ لا يلزم من حرية الأب حرية أولاده بل بجهة النسب بكونهم حفدة وهم في ملكه فلذا يعتبر الأحوال.

أما لو قال في مرضه ولا مال ولا أجازه يجعل كل رقبة اثنى عشر للربع والثلث يبلغ ثمانية وأربعين يضيق سهام الوصية وهي خمسة وعشرون عن ثلثها وهو ستة عشر فجعل الخمسة والعشرون ثلثا لكن ثلث الرقبات الأربع رقبة وثلث فالرقبة ثلاثة أرباع الثلث وليس لخمسة وعشرين ربع صحيح فضربت الأربعة فيها بلغ الثلث كل رقبة خمسة

وسبعين فضرب كل من ثلاثة الجد وأربعة الأب وعتق مبلغيه ويسعى في الباقي أما فيه فعن الإمام طريقان:

١ - أنه إقرار بالحرية من حين ملكه فيكون إقرار بأمومة الولد لأمة لاحتمالها الإقرار.

٢ - أن الإقـرار بالنسب تحرير مبتدأ كما قلنا في رجلين ورثا عبدا مجهولا فادعى أحدهما بنوته غرم لشريكه كأنه اعتقه ولو كان كأنه ورثه لم يغرم لعدم الفعل منه ولذلك لأن النسب لو ثبت لثبت بقوله والاستناد إلى القول شأن التحرير فيجعل مجازا عنه وإثبات أمومة الولد من حكم الفعل لا القول.

قال شمس الأئمة والأول أصح إذ لو قال هذا ابني مكرها لا يعتق فليس تحريرا مبتدأ والغرم لشريكه لا يختص بالإنشاء فقد يثبت بالإقرار كقوله عتق على من حين ملكته.

تفريغ آخر: يجوز الصلاة بآية قصيرة والجمعة بخطبة قصيرة عنده لأن القراءة والذكر فيهما مستعملان وعندهما لا بد مما يسمى قراءة وخطبة عرفا ولا نقض عليهما دون الآية لأنـه خارج إجماعا والعام الذي خص عنه حقيقة في الباقي أو قريب منها ولا عليهما بما حلـف لا يقـرأ القرآن حيث يحنث بقراءة آية لأن القراءة في الآية الفذة متعارفة خارج الصلاة كالذكر مطلقا خارج الجمعة والتعارف في الثلاث للصلاة.

فصل

في الأمـور الخمسة التي يترك بها الحقيقة أعني القرائن الصارفة عنها مقالية كانت أو حالية وواحدة كانت أو متعددة أو ممتلئة منها ودلالتها على الصرف عقلية أو عرفية.

وحـصرها المشايخ في خمسة إما بدلالة العرف قولا والعادة فعلا أو اللفظ في نفسه بحسب اشتقاقه أو إطلاقه أو السباق أو حال المتكلم أو محل الكلام لأن القرينة إن كانت مقالـية فدلالـتها إما من نفس ذلك اللفظ من حيث اشتقاقه أو إطلاقه المقتضى لكمال حقيقته القوية في القوة والضعيفة في الضعف وهو الثاني وإما من لفظ يقارنه ويندرج فيه كـون القرينة في التبعية نسبة الحدث إلى فاعله أو إلى مفعوله الأول أو الثاني أو المجرور أو غيره أو المجموع وهو الثالث وإن كانت حالية فإما من حال المتكلم الحقيقة ككونه بحيث يستحيل صدور ذلك الكلام عنه عقلا ومنه كونه حكيما لا يأمر بالفحشاء أو عادة ومنه كونه موحدا غير دهري في أنبت الربيع البقل أو الإضافية ككونه مجيبا وهو الرابع وإما من حال الكلام كصدقه وهو الخامس وإما من حال أهل الكلام كتعارفهم الأقوال وتعودهم الأفعـال وهو الأول قدم لأنه أغلب ثم دلالة القرينة عرفية أو عادية عامتان أو خاصتان بالـشرع أو غيره في الأول ويندرج فيهما الحسية التي يعرف العرف فيها بالحس فالأول

قسمان ما بدلالته الاستعمال قول وله أمثلة:

١ - المنقولات الشرعية كالصلاة عن الدعاء إلى العبادة المخصوصة المشروعة للذكر وكل ذكر دعاء وكالحج من القصد إلى عبادة هو فيها وكالعمرة اسم من الاعتمار وهو الزيادة والزكاة عن النماء والتطهير إلى العبادتين فإنها فيها مجازات لغوية تعورفت إلى أن صارت حقائقها مهجورة حتى لا يلزم الحالف بها إلا العبادات والتعارف لإيجابه التفاهم دليل ترك الحقيقة كالدراهم في نقد البلد فمن نذرها يلزمه المجازات.

٢ - المنقولات العرفية كمن نذر المشي إلى بيت الله تعالى يلزمه حجة أو عمرة ماشيا والخيار إليه وليس كناية لأن حقيقته مطلق المشي وليس بمراد على أن إرادتهما معا في الكناية أيضاً ممنوع كما مر أو أن يضرب بثوبه حطيم الكعبة إهداء ثوب استحسانا فيهما وفي القياس لا شيء عليه إذ ليس من جنسهما واجب شرعا والعرف مخصوص بالمشي المضاف إلى الكعبة أو بيت الله أو مكة فالمشي إلى الحرم والمسجد الحرام ليس كذلك عند الإمام لذلك منه لزوم ذبح الهدي بالحرم بقوله على أن اذبح الهدي ولزوم ذبح الشاة بقوله على أن انحر ولدي أو اذبحه أو أضحية عند الطرفين.

٣ - أمثلة الحقائق المعذرة السالفة التي بالحس عرف تركها من آكل النخلة والقدر والدقيق ورب ماء البئر الغير المملوءة.

٤ - أمثلة الحقائق المهجورة التي عرف بالحس أو الشرع عرف هجرها من وضع القدم والتوكل بالخصومة وعدم كلام هذا الصبي.

وما بدلالة العادة فعلا ومنه استحالة صدور الفعل عن الفاعل المذكور عادة في نحو هزم الأمير وبنى الوزير وكسا الخلفية وذلك نحو وقوع لا يأكل رأسا على المتعارف كرأس البقر والغنم عنده والغنم فقط عندهما لا رأس الجراد والعصفور وهو فيهما حقيقة وبيضا على بيض الإوز والدجاج.

وفي المبسوط بيض الطير مطلقا أي ما له قشر ويؤكل لا بيض السمك وطبخا أو شواء على اللحم المطبوخ أو مائه لا المقلي ولا البيض والباذنجان والسلق والجزر استحسانا في الكل للتعود عليهم إذا نوى الكل والتمثيل بهذه لصرف اللفظ عن بعض الأفراد التي هي حقائق وعن هذا مر أن المخصص كالمجاز أو على مذهب الكرخي أن المخصص مجازا أو لغاية تقاربهما بفهم حال أحدهما من مثال الآخر.

والثاني أيضاً قسمان:

ما بدلالة اشتقاق اللفظ نحو لا يأكل لحما لا يقع على لحم السمك خلافا لمالك فإنه

حقيقة فيه لقوله تعالى: ﴿لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً﴾ [النحل: ١٤] ولذا لا يصح نفيه منه قلنا لما عنا الشدة بدلالة التحام الحرب والجرح والملحمة وهي بالدم ولا دم فيه ولذا يعيش في الماء ويحل بلا زكاة لم يتناوله مطلقه ولذا لا يطلق على لحم السمك إلا مفيدا ومنه الآية فإنها دليل أنه فرد منه في الجملة لا إرادته من مطلقه وكذا على الجراد إذ لا دم له ولذا لا يذبح ولا يرد لحم الخنزير والآدمي على ما في المبسوط أنه يحنث بهما لأن الإضافة فيهما للتعرف كلحم الطير لا للتقييد ومدار الفرق وجود الشدة الدموية وعدمها.

وما بدلالة إطلاقه فإن شأن المطلق أن ينصرف إلى الكامل في الحقيقة ككل مملوك لا يتناول المكاتب بنت مولاه بموت المولى أما الرقبة في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فيتناوله لكمال رقه وأنه عبد ما بقى عليه درهم ولذا يقبل الفسخ لا يتناول لا الشلاء والعمياء لهلاكهما من جهة فوت المنفعة والمدبر وأم الولد عكسه في هذه الأحكام فيتناولهما المملوك لا الرقبة لأن في التحرير إزالة الرق عنده ونفسها عندهما فيستدعى كماله وكذا كل امرأة لا يتناول المبتوتة ولو في العدة إلا بالنية ومطلق الصلاة صلاة الجنازة وإدراجها في: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ﴾ [المائدة: ٦] بالإلحاق الإجماعي.

ثم هذا يقتضي كمال حقيقته القوية في القوة ومنه ما يقتضي كمال حقيقته الضعيفة في الضعف نحو لا يأكل فاكهة لم يحنث عند الإمام بأكل الرمان والعنب والرطب إلا إذا نوى وقالا وهو قول الشافعي -رحمه الله- يحنث كالتين لتناوله بل الكامل أولى كالطرار قلنا لما أنبأ عن التنعيم الزائد على التغذى وهو بالتبعية لا الغذائية والدوائية انصرف إلى الكامل فيها وهو القاصر فيها فإنهما تغيران التفكه والطر يقرر أمر السرقة والحق تخريجه من كماله لا من نقصانه كما زعم وإلا يلزم أن ينصرف بعض المطلق إلى الناقص.

قال المتأخرون ينبغي أن يحنث في عرفنا اتفاقا ومثله لا يأكل إذا ما يقع على ما يصطبغ الخبز به كالملح والخل لا على اللحم والبيض والجبن خلافا لهما لأن المؤادمة الموافقة والتبعية وللحديث في الثمرة وخصص ما يؤكل وحده لا تابعا غالبا كالبطيخ والتمر والعنب بخلاف تلك.

قلنا كمال الموافقة والتبعية فيما يختلط به ولا يحتاج إلى تجديد الحمل والمضغ والابتلاع فلا يتناول مطلقه القاصر فيها فإن كان كاملا من جهة أخرى والحديث مع أنه مقيد في دليل فرديته فقط وعن أبي يوسف روايتان والفرق على إحديهما شيوع إطلاق الفاكهة على تلك لا الإدام على هذه وقوله أشتري جارية تخدمني فاشترى الشلاء أو العمياء أو جارية أطأها فأشترى أخته من الرضاع لا يجوز.

والثالث: أيضاً قسمان ما بسياقه المتقدم وسياقه المتأخر وقد يطلق السياق عليهما نحو: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ﴾ [الكهف: ٢٩] ترك حقيقة الأمر بتعليقه بالشية وكذا من شاء فليكفر بذلك وهذا سياق وبقوله ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً﴾[الكهف: ٢٩] وهذا سياق وحمل الثاني على الإنكار والتوبيخ على فعله والأول على تركه.

ومنه جمعهما في ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠] للسياق.

ومن المسائل قوله للمستأمن انزل فأنت آمن أمان وإن قارنه ستعلم ما تلقى أو إن كنت رجلا ليس به فلو نزل صار فيئاً وكذا طلق امرأتى أو افعل كذا إن كنت رجلا أو إن قدرت ليس توكيلا ونعم لك على ألف درهم ما بعدك ليس إقرارا والكل توبيخ بالسياق عرفا.

والرابع: أيضاً قسمان ما بدلالة حال المتكلم الثابتة قبل الكلام عقلا نحو: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾ [الإسراء: ٦٤] أي حرك بوسوستك لما استحال صدور الأمر بالمعصية منه لكونه حكيما لا يأمر بالفحشاء لا لكونها غير أصلح حمل على الأقدار الظاهري الذي هو منح الأسباب والآلات السليمة فإنه لازم الإيجاب لا مسببه كما ظن أو عادة نحو انبت الربيع وشفى الطبيب وسرتني رؤيتك من الموحد.

وما بدلالة حاله الثابتة عند الكلام عادة ككونه مجيبا فيمن دعا إلى غذاء فحلف لا يتغذى وامرأة قامت للخروج فيقال لئن خرجت ينصرف إلى ذلك الغذاء والخروج مع أن الفعل نكرة في سياق النفي ولا خلاف في عمومه إلا بحسب المفعولات ونحوها مما هي شرط الوجود لا الفهم ويسمى يمين الفور سبق بإخراجه أبو حنيفة -رحمه الله- أخذاً من حديث جابر وابنه حيث دعيا إلى نصرة الإسلام فحلفا أن لا ينصراه ثم نصراه بعد مدة ولم يحنثا وكان يقال قبله اليمين مؤبدة أو مؤقتة فأخرج قسما ثالثا هو مؤبدة لفظا مؤقتة معنى.

ومنه ما وكل بشراء اللحم يتقيد بالني مقيما وبالمطبوخ والمسوى مسافرا أو بشراء فرس أو خادم يتقيد بحال الأمر أدنى أو أعلى.

والخامس: قسم واحد هو كلام لولا ما فيه من التجوز لما صدق فيقيد تجوزا بما يقتضيه محله فالصارف صدقة والمعين للمجاز محله فلذا جاز أن يقال بدلالة حال الكلام أو محله وقد ظن أن نحو اليمين بأن لا يأكل النخلة منه لأنها لا تقبل الأكل وهو بعض الظن وإلا لكان كل من الحقائق المتعذرة المهجورة عرفا أو شرعا ونحو أنبت الربيع البقل كذلك.

منه: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ [فاطر: ١٩] أي في الإدراك البصري، ﴿لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] أي في الفوز بالسباق فلا ينافيه قصاص المسلم بالذمي ومساواة ديتهما وتملك الحربي بالاستيلاء كما ظنه الشافعي -رحمه الله- كما في الآية الأولى لأن الفعل وإن عم لكونه نكرة في سياق النفي فحقيقته عموم النفي لا نفي العموم كما وهم لكنه خص ضرورة صدقه بما يقتضيه محله وهذا أحد الوجوه السالفة في تحقيقه.

ومنه: أن كاف التشبيه قد يفيد إطلاقه بعد أنه لا يوجب العموم إلا إذا دخل في العام واحتمله محله وقد مر.

ومنه: الأعمال بالنيات ورفع عن أمتي الخطأ والنسيان، أي حكمها أي ما صدق عليه حكمها وقد مر مرتين.

تنبيه: مر بحث تحريم الأعيان وما بينه وبين تحريم الأفعال تحصيل قد يعتذر الحقيقة والمجاز معا كقوله لأمر إنه المعروفة النسب تولد لمثله أو لا هذه بنتي لا تحرم وإن أصر إلا أن القاضي يفرق بينهما عند الإصرار لكونها كالمعلقة كما في الجب والعنة خلافا للشافعي فيما يولد لمثله لأن ملك النكاح أضعف من ملك اليمين والأولاد أنفى له منه فينتفي بذلك بالأولى.

قلنا: تعذر الطريقان فيه أما الحقيقة ففي الآسن ظاهر وكذا في غيره أما في حق ثبوت النسب فلأنه مطلقا وفي حق كل الناس إبطال حق من اشتهر منه وفي حق نفسه فقط لأن الشرع كذبه وتكذيبه ليس أدنى من تكذيب نفسه فقام مقام رجوعه والإقرار بالنسب مما يحتمل الرجوع.

وأما في حق التحريم لكونه لازما وموجبا للبناة لا لكونه مرادا مجازا إذ الكلام في الحقيقة فلان الملزوم لو بطل كما قلنا يبطل اللازم ببطلانه كبطلان العتق لبطلان شراء الابن ولو صح ولم يتأت ما قلنا في بطلانه كما في مجهولة النسب فإن المذكور في المبسوط وإشارات الأسرار أنها أيضاً لا تحرم فلما لا تحرم أو كان مجازا عن التحريم في الآسن وغيره وهو أنه على تقدير ثبوته تحريم يتوقف على النكاح السابق فإن هذا القول للأجنبية المعروفة النسب أو المكذبة لغو وكل تحريم يتوقف عليه لا يكون منافيا ومبطلا لانعقاده وإلا لكان مبطلا لنفسه كالتطليق والتحريم اللازم من البنتية مرادا كان أو موجبا ينافيه فهذا مما لا حقيقة له فلا يصار إلى مجازه اتفاقا نحو أعتقتك قبل أن تخلق أو لعبدته هذه بنتي بخلاف قوله لعبده الاسن وغيره هذا ابني فإن العتق لا ينافي تلك اليمين بل قد

يتوقف عليه كما في شراء الابن هذا أقصى ما فهمته من كلام فخر الإسلام عامله الله بكامل كرمه.

بقي أنه إذا لم يتأت ما قلنا في معروفه النسب فأي دليل على عدم ثبوت النسب يشملها والمجهولة التي تولد لمثله والأجنبية المكذبة مطلقا وهو ما مر أن حل المحلية حقها الثابت شرعا كرامة لها ولذا يزداد بحريتها وينتقض برقها فلا يملك الزوج إبطاله إقراراً عليها ومنه يعلم أن تكذيب الشرع ليس لثبوت النسب من غيره بل أعم منه وأن ذكر التحريم اللازم ليس قبيحا وأن دليله ليس بطلان الحقيقة مطلقا إذ لم يعلم ذلك بعد كما ظن كل منهما.

الفصل الرابع عشر في حكم المجاز

منه ثبوت ما استعير له خاصا كان كالغائط للحدث أو عاما نحو الصاع في حديث ابن عمر فإنه لما لم يحله إجماعا عاما عندنا مطعوما كان أو جصا ونوره فيقضي بعبارته حرومة بينهما متفاضلا ولأن المراد ما يكال به فالكيل مأخذه يكون علة بإشارته فيجوز الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين فيعارض فيهما قوله عليه السلام: «**لا تبيعوا الطعام إلا سواء بسواء**» فإنه عكسه في العبارة والإشارة قال الشافعي -رحمه الله- لا يعارضه إذ لا عموم للمجاز فلما أريد بالمكيل المطعوم ليوافقه أو بالإجماع لم يرد غيره وذلك لأن طريق ثبت ضرورة التوسعة على المتكلم وهي تندفع بلا عموم كما في المقتضي عندكم ولئن سلم المعارضة غلب المحرم على المبيح والخلاف نقل الثقة فالأوجه لمنعه قلنا ما كثر في التنزيل متعلقا بالمتكلم لا يكون ضروريا.

تنويره أنه إن أريد بضرورة التوسعة حصولها فالترادف كذلك فلا عموم لشيء من المترادفات وليس كذا وإن أريد أنه لا يصار إليه إلا عند العجز عن الحقيقة فلا نسلمه بل هو أحد نوعي الكلام كالحقيقة وإلا لما وقع في كلام الله تعالى المنزه عن العجز والضرورة ولئن سلم فربما يكون العجز عن الحقيقة لتحصيل العموم كيف ومن الواجب في صناعة البلاغة رعايته في خطاب الذكي وعند قصد شيء من فوائده السالفة وإن كانت الحقيقة حاضرة.

والتحقيق أن العموم لدليله كالتثنية والجمع كان في الحقيقة أو في المجاز وتغليب المحرم معارض بالمثل أما وقوع المقتضي في كلام الله تعالى فلأن ضرورته عائدة إلى وقوف السامع وصحة الكلام ولذا عد في أقسامه وهذه عائدة إلى المتكلم إذ المجاز من أقسام الاستعمال.

ومنه استحالة اجتماعه مع الحقيقة في الإرادة بخلافه في الاحتمال والتناول الظاهري كما في استيمان الأبناء والموالي وقد يسمى عموم المجاز كما يطلق في المشهور على كون المعنى المجازي بحيث يعم معنى الحقيقة.

وتحرير المذاهب وتقرير الأقوال كما سبق في عموم المشترك فلا خلاف في إرادة المجموع من حيث هو مجازا عند شروط إطلاق الجزء على الكل من كون الكل ماهية واحدة اعتبر لزومها للجزء كالرقبة على الإنسان بخلاف الأسد على المفترس والشجاع ولا في إرادة كل منهما بدلا ولا في إرادة معنى يعمهما مجازًا بل في إرادة كل منهما فأحدهما للوضع والآخر لمناسبته للأول قبل ولا في امتناع أن يستعمل فيما بحيث يكون اللفظ حقيقة ومجازًا بحسبه فإنه موضوع للحقيقي وحده فهو في المجموع مجاز اتفاقًا ولا في رجحان الحقيقة إذا دار بينهما وخلا عن القرينة بل في أن إيراد المعينات معًا ويكون كل مناط الحكم أحدهما بالوضع والآخر بالقرينة نحو رأيت أسدين يرمي أحدهما ويفترس الآخر وإن كان اللفظ مجازًا في هذا الاستعمال.

وفيه شيء أما رواية فلان المنصوص في كتب الشافعية أن مذهبه أن اللفظ ظاهر في المعنيين بل حقيقة فيهما كما في المشترك حيث الحق المعنى المجازي للوضع النوعي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازًا فيهما مختار ابن الحاجب رحمه الله فكيف ادعى الاتفاق في المجازية والأصح أن الخلاف في التثنية والجمع بناء على المفرد ولا صحة للمثال المذكور عند اشتراط الجنسية في مفهومها وأما دراية فلما كان اللفظ مجازًا لم يكن لا بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فإما عن نفسه فلا يكون مرادًا وإما عن وحدته كما وهم فدل أن وحدته معتبرة في الوضع ومعدودة إن لم ينافيها إرادة المجازى لم يتحقق الصرف وقد اعترف به وإن نافتها امتنع اجتماعهما وستزداد وضوحًا.

لنا مسلكان:

١- أن الجمع لم يرد لغة قيل هو الحق مع أنه استقراء النفي وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود.

٢- امتناعه لكن بحسب وضع اللغة لا عقلا وهو المختار كما في المشترك وبناؤه على أن الكلام في اللفظ الذي معناه تمام الموضوع له من كل وجه فلا بد للواضع من ملاحظة انفراده حين الوضع بمعنى اعتبار عدم الاجتماع لا بمعنى عدم اعتبار الاجتماع وإلا لم يكن تمامه فالجمع مخالفه فنقول كل ما ذكروه من أدلة امتناعه مبنى عليه فلنعدها تصحيحًا لها.

١- أن المتبوع راجح أي عند الخلو عن القرينة وإلا فلا ثقة على أن المتبوع هو المعنى الحقيقي بصفة الانفراد لا مطلقًا لأن الكلام في تمام الموضوع له من كل وجه.

٢- أن الاستقرار في محله أي الموضوع له عند الخلو عنها قاعدة وطبيعية فلو استعمل فيهما لزم الاستقرار وعدمه أو مخالفة الوضع.

٣- لزوم إرادته منفردًا حتى لا يخالف الوضع وعدمها.

٤- لزوم الاستغناء عن القرينة الصارفة والاحتياج إليها قيل المشروط بتلك القرينة كون اللفظ مجازًا إلا إرادة المعنى المجازي متصلا بالحقيقي بنوع علاقة والنزاع في الثاني وليس بشيء فإن اللفظ في هذا الاستعمال مجاز باعترافه كيف ولا وضع يوافقه فلو كان حقيقة فلا ثقة للغة وإذا كان مجازًا لم يكن بد من قران القرينة الصارفة كيف وكون اللفظ مجاز اللازم له وشرط اللازم شرط للملزوم.

قال الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده والقرينة هنا صارفة عن وحدته وليس بمخلص لأن الوحدة إذ لوحظت في الوضع يلزم من انتفائها هنا انتفاؤه وإلا فلا صرف ولأن الصرف إن وجد فلا موضوع له وإن لم يوجد فلا مجاز.

٥- أن المعنى الحقيقي بتمامه حق اللفظ ومحله المشغول به وضعًا كما أن الثوب المملوك بتمامه حق المالك شرعًا والملبوس بتمامه مكان اللابس عقلا فكما يمنع هذا كون ذلك الثوب حق المستعير شرعًا في آن واحد وشاغل لابس آخر عقلا يمنع ذلك أيضاً وضعًا وإن لم يمنع عقلا وشرعًا وهذا تمثيل للتوضيح وإلحاق لمقتضى الوضع بمقتضاهما أما استعارة الراهن ثوب الرهن من المرتهن فمجاز وتصرفه بالمالكية ولذا لا يضمن المرتهن ولا يسقط الدين بهلاكه.

فروعها قسمان:

ما أريدت به الحقيقة:

١- ما أريدت به الحقيقة لم يرد به المجاز كالوصية لموالى زيد أو أبنائه وأولاده لا يتناول موالى مواليه وأحفاده لأنها مضافة حقيقة في الأوائل ومجاز فيما بالوسائط إذ ثمة مباشرة وهنا تسبيب لا لأن كون إضافة المشتق للاختصاص في معناه كما ظن فإنها للاختصاص في الإثبات لا في الثبوت.

أما مطلقه فحقيقة في الكل فلو وجد من الأوائل اثنان فصاعدًا ولا أعلى له كان كلها لهم أو واحد فالنصف له والباقي للورثة.

لا يقال الجمع في الواحد والاثنين مجاز ففيه الجمع.

لأنا نقول لا جمع في الإرادة والمتحقق وجود الواحد أو الاثنين لإرادتهما أو لم يوجد فالكـــل لمـــا بالوسائط منزلا كذلك في كل مرتبة ولا يرد تكملة الثلثين ببنات الابن مع الـــصلبية لأنها بالسنة أو لأن الوارد فيها لفظ النساء لا البنات لكنه في الأبناء قول الإمام آخـــرًا فـــإن قوله أولا وهو قولهما تناول الفريقين بعموم المجاز لأن إطلاق الأبناء عليهما مـــتعارف فهـــو كالشرب من الفرات وأيضاً عند للذكور خاصة وعندهما وللإناث حال الاختلاط لذلك لا حال انفرادهن اتفاقًا أما الأولاد التي للذكور والإناث مختلطة ومنفردة اتفاقًـــا فأشار شمس الأئمة رحمه الله أن فيها الخلاف السابق، وقيل: عدم تناول الأحفاد وفاق فيها فالفرق لهم عدم تعارف أولاد فلان في أحفاده كتعارف بني فلان وهذا كما لم يعـــم المشترك لكانت الوصية للموالي وله أسافل وأعالي باطلة وإن رويت الأقسام الأُخر مـــن ترجيح الأعالي شكرًا للأنعام أو الأسافل قصدًا للإتمام أو القسمة بينهما وهو قول الـــشافعي قـــولا بعموم المشترك أو عموم المجاز ولا يرد ما حلف لا يكلم مواليه يتناول الأعلـــى والأسفل لأنه بمعنى أحدهما فيعم في سياق النفي كهو وإنما يبطل الوصية لأحد هذين للجهالة فإنه في سياق الإثبات فإذ لم يجز عموم المشترك لاختلاف الحقيقتين مع أن دلالتهما وضعية وغير مشروطة بالقرينة فلأن لا يجوز عموم المجاز والحقيقة على اختلاف دلالتهما من وجهين أولى.

وقالـــوا إذا جاز عموم المشترك عند بعضهم ولا مناسبة بين معنييه فلأن يجوز عموم المجـــاز، وفيه هي أولى.قلنا:لولا تنافي اللازمين وهما اشتراط القرينة وعدمها أما الاستئمان علـــى الأبناء فإنما يدخل فيه الأحفاد استحسانًا لا لجمع بل لأن تناولها الظاهري للفروع الخلقية حيث يطلق بنو آدم وبنو هاشم وبنو تميم على الكل صار شبهة وهو مما يثبت بها عكـــس الوصية حقنًا للدم وصونًا لبنيان الرب ولذا يثبت بقوله انزل لأقتلك أو دعائه إلى نفـــسه للمقاتلـــة فظنه الكافر أما أنا فنزل بخلافه على الآباء والأمهات حيث لا يدخل الأجـــداد والجدات لأنها أصول خلقة فمع معارضته لم يظهر أثر تناول ظاهر الاسم لأنه طـــريق ضـــعيف فحرمة نكاح الجدات وبنات الأولاد على هذا بالإجماع لا بتناول لفظ الأمهـــات والبنات وكذا استحقاق الميراث ولا يلزم أن المكاتب إذا اشترى أباه بتكاتب عليه لأن كلامنا في تناول اللفظ لا في سراية الحكم بطريق شرعي.

ثم هذه التخريجات على تقدير أن لا يثبت إرادة الفرع من الابن والبنت والأصل من الأب والأم بعمـــوم المجـــاز لدلالة القرينة أو أنهما معناهما لغة أما لو ثبت كما قيل في آية تحـــريم الـــنكاح والمـــواريث وهـــن أم الكتاب وإله آبائك فلا كلام في تناول الوصية

كالاستيمان وحرمة النكاح واستحقاق الميراث وإنما لم يتعرض المشايخ له هنا إما لعدم ثبوتها وإما لأنه لا يتأتى في الموالي.

ومن نظيره أن لا يلحق غير الخمر بها حدًا بتناول اللفظ لأنها في الني من ماء العنب حقيقة وفي المسكرات الأخر مجاز باعتبار مخامرة العقل كما استدل بعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه على وجوب الحد بقليله وإلحاقنا عند حصول السكر بالإجماع وبقوله عليه السلام والسكر من كل شراب لا لتناوله.

٢- ما أريد به المجاز لم يرد به الحقيقة كقوله تعالى: ﴿أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣] لما أريد المجامعة مجازًا بإجماع الأئمة الأربعة حتى حل للجنب التيمم بطل إرادة المس باليد ليكون مس المرأة حدثًا خلافًا للشافعي رضي الله عنه وإرادة مطلق المس الشامل لا قرينة لها ولم يفسر به أحد ولو صحت ويثبت فلا نزاع كما لا نزاع في حمل القراءتين على المعنيين كما في يطهرن مشددًا ومخففًا وأرجلكم منصوبًا ومجرورًا وقد يقال من حمله من الصحابة على المس باليد لم يجوز تيمم الجنب كابن مسعود رضى الله عنه ومن حمله على الوطئ لم يجعل المس حدثًا كعلي وابن عباس رضى الله عنهما ومن تبعهما.

فالقول بهما بالقراءتين خرق لإجماعهم ورد بأن عدم القول بأحد الحكمين ليس قولا بعدمه بل سكون فلا خرق قلنا سيجيء أن مثله خرق عند الخلافيين جرًا على أن السكوت فيما عم به البلوى بيان لا سيما في الصحابة على أن عدم قولهم بالعدم ممنوع.

رفع إبهامات لدفع إيهامات:

قلنا بعموم المجاز لا بالجمع بينهما فيما يحنث بالدخول حافيًا ومنتعلا ماشيًا وراكبًا في لا يضع قدمه في دار فلان إذ المراد لا يدخل مطلقًا لأنه مسببه لهجر حقيقته وهو وضع القدم حافيًا ولو بدون دخول الجسد فلو نوى حقيقته يصدق ديانة ولو نوى المشي فديانة وقضاء لأنه حقيقة مستعملة.

كذا في المبسوط أما في المحيط فينوي حقيقته ديانة وقضاء مطلقًا وبالملك والإجارة والعارية في لا يدخل دار فلان أو بيت فلان خلافًا للشافعي في غير الملك لأن المراد نسبة السكنى التي تعمهما فصار كمسكن فلا لأنها لا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها وهي أعم من الحقيقة والتقديرية بالتمكن منها للمالك غير أن شمس الأئمة رحمه الله ذكر أنه لا يحنث بدخول مملوكته المسكونة لغيره فتختص بالحقيقة وينوي حقيقته لأنها مستعملة وبما قدم ليلا أو نهارًا في امرأته طالق يوم يقدم زيد لأن ظرف الفعل بلا واسطة معيار له كما عرف فإذا قارن الممتد امتد المعيار فيراد النهار وإذا قارن غير الممتد كوقوع الطلاق

لم يمتد فيراد الوقت الذي يعمهما وينوي حقيقته ديانة وقضاء في ظاهر الرواية وفي رواية أبي يوسف ديانة فقط لأنه المتعارف في المجاز والحقيقة خلاف الظاهر.

قال خواهر زاده والحق هو الظاهر لأنها حقيقة مستعملة كما في وضع القدم وبه يعرف أن المراد بالمقارن المظروف لا المضاف إليه وهو الحق لأنه المؤثر والمقصود من الإضافة البيان لا النظر فيه فذكر المضاف إليه من بعض المشايخ فيما وافق المظروف امتدادًا وعده تسامح كيف والرواية الظهيرية المحفوظة فيمن قال أمرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم نهارًا ولم تعلم حتى جن الليل لا خيار لها دليل عدم اعتبار المضاف إليه إذ لو علمت قبل جنان الليل بعد مهلة من قدومه لها الخيار ومنه يعلم أن ما ذكر صاحب التنقيح في شرح الوقاية من حمله في قسمي اختلاف المظروف والمضاف إليه على النهار لكونه حقيقة مع مخالفته لما يفهم من المحيط أن اليوم مشترك بين المعنيين ومتعارف فيهما بحسب الشرطين غير صحيح رواية ودراية والممتد ما صح فيه ضرب المدة كاللبس والركوب والمساكنة وغير الممتد ما لم يصح كالخروج والدخول والقدوم فالطلاق لا يمتد إذ لا يصح طلقت شهرًا وتفويضه يمتد لصحة فوضت يومًا وعد الكلام مما لا يمتد لأنه لا يمتد يومًا غالبًا والمراد ذلك.

تنبيه:

هذان أصلان فلا يتغيران إلا بالقرينة كما بالنية.

ومنه قولهم اركب يوم يأتيك العدو واكتسب يوم تخاف الفقر في الممتد وأنت طالق يوم تنكشف الشمس وأنت حر يوم يصوم الناس في غيره على أننا نمنع التخيف ففي الأول لإخراجه مخرج الغالب وفي الثاني لأنه لا يلزم من عدم التحقق عدم الإرادة كما عمل الصاحبان به لا بالجمع كما وهم في لا يأكل من هذه الحنطة ولا نية له فعنده على القضم وعندهما يحنث بأكلها وأكل ما يتخذ منها رواية واحدة لأن المراد أكل ما فيها بالعادة كالخبز بخلاف السويق إلا عند محمد رحمه الله لأنه غير جنس الدقيق عرفًا ولذا صح مبايعتهما متفاضلا ولو نوى عينها صحت لأنه حقيقته كما في لا يأكل من الدقيق ونوى عينه وإن صرف بلا نية إلى نحو الخبز عندهم وكذا لو نوى ما يتخذ منها لأنه محتمل وفي لا يشرب من الفرات ولا نية له فعنده على الكرع ولو نوى الاغتراف لا يصدق قضاء لأنه مجاز فيه تخفيف وعندهما يحنث بالاغتراف باليد أو بالإناء وكذا بالكرع في الأصح عنهما لا لأن المراد ماء الفرات كما وهم وإلا يحنث بالشرب من نهر يأخذ منه كما هو الحكم فيه بل لأنه أريد الماء المنسوب إليه المجاور له وبالنهر ينقطع

النسبة لا بالأواني.

قال الطرفان رحمهم الله فيمن قال على صوم رجب ونوى اليمين أو كليهما عليه بالحنث قضاء المنذور والكفارة كما اتفقوا على النذر فيما نواه أو منع نفى اليمين أو لم ينو شيئًا وعلى اليمين لو نواها ونفى النذر وقال أبو يوسف يمين في الأول ونذر في الثاني وإلا الجمع.

قلنا إطلاق اللفظ على لازم مسماه مع نية الصرف عنه مجازى كما في الرابعة من الاتفاقيات لا إطلاقه على مسماه مقصودًا لازمه معه أو مسكوتًا عنه إذ كثيرًا ما يقصد لوازم الحقائق معها لا بطريق إطلاق عليها لو كان مع الصارف عن الحقائق فلا نزاع فيه ولو جاز بلا صارف ارتفع الثقة عن اللغة وهذا معنى قولهم اسم الذات مستجمع لجميع الصفات فيعمل في الأحكام بحسب الاعتبارين وذلك في الشرعيات كالهبة بشرط العوض والإقالة تسميان بيعًا لأنه من لوازمها وكشراء القريب يسمى إعتاقًا لأنه من لوازمه وموجباته فكذا ما نحن فيه مسماه نذر أطلق صيغته عليه وموجبه يمين قصدت معه أو بدونه لكن لا إطلاقًا للصيغة عليها بل للزومها وهذا معنى أنه نذر بصيغته أي بالنظر إليها يمين بموجبه أي بالنظر إلى موجبه ولازمه وهو تحريم المباح اللازم لمسمى النذر الذي هو إيجاب المباح وتحريم المباح يمين بالآية أو معناه يمين حكمًا بواسطة حكمه الذي هو وجوب المنذور إذ من لوازمه حرمة تركه وهو حكم اليمين قاله النسفي رحمه الله أو معناه يمين بواسطة معناه وهو الإيجاب فإن إيجاب المباح يوجب تحريم ضده وهو اليمين قاله فخر الإسلام رحمه الله غير أن الموجب هنا تحريم المباح وهو ثابت نوى أولا ثبوت موجبات التصرفات الثلاثة كذلك فلا مخالفة بينها وبينه في اللزوم لكن كون تحريم المباح يمينًا غير مسلم مطلقًا بل إذا قصد وصرح به كما في مورد الآية وإلا كان نحو البيع والتصديق والإبراء والإعتاق والتطليق يمينًا لكونه موجبًا لحرمة التصرف فيما كان مباحًا أو إذا لم يشتهر صرف اللفظ إلى ما يباينها حكمًا وهو النذر كما في ذكر النذر إذ لازمه ليس أقوى منه وما يقال من أن شراء القريب علة للعتق فلا يحتاج إلى النية وهذه الصيغة تصلح لليمين لا علة لها فإنما يتم بأحد هذين الوجهين فمن هنا افترقا في وجوب النية وقد علم هنا وفيما مر أن الكناية مع الصارف مجاز وبدونه حقيقة وإلا فلا ثقة فلا نفضي هنا بالتزام كونه كناية مخالفًا لتصريح الجمهور كما ظن وكذا في إرادة الحج ماشيًا بعلي المشي إلى بيت الله وإلا كان كل مطلق في مقيد كناية لا مجازًا فالكناية من الإمام النسفي فيه مجاز.

تصحيح المجاز وتوضيح الجواز:

من بعض الظن إنكار المجاز اللغوي في التصرف الشرعي زعمًا بأنه لكونه إنشاء من الأفعال وقيام فعل مقام آخر محال والحق بلا خلاف بين الفقهاء أولى الأبصار جريانه في الإنشاء كالإخبار وأن الاتصال معنويًا كان أو صوريًا كما يصلح طريقًا للاستعارة اللغوية يصلح للشرعية وأنها غير مختصة باللغة إذ المشروع كالمحسوس قائم بمعناه الذي شرع له ومتعلق صورة بسببه وعلته فوجود المناسبة معنى في الشرع كيف شرع والاتصال صورة من حيث السببية والعلية بين المشروعين يصحح انتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر كما بين المحسوسين.

ولأن حكم الشرع متعلقًا بلفظ شرع سببًا له أو علة في تعلقه ذاك إذ الكلام فيه لا يكون إلا واللفظ دال عليه لغة كما في البيع وغيره فجريانه في الشرعيات عين جريانه في اللغويات فنقول الاتصال المعنوي فيها المشابهة في معنى المشروع كيف شرع والصوري هو السببية أي الإفضاء إلى ما ليس مقصودًا منه والتعليل، أي إيجاب ما هو المقصود منه أما المعنوي فكالوصية للإرث في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾ [النساء: ١١] لكون كل مثبتًا للملك بالخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت والكفالة للحوالة بشرط براءة الأصل والحوالة لها بشرط مطالبته وللوكالة في قول محمد رحمه الله يقال للمضارب المفترق بلا ربح وفي رأس المال دين أحل رب المال عليه أي وكله يقبض ديونهم.

وأما الصوري فالسببية المحضة منه لا تتعاكس بل يستعار اسم السبب للمسبب لافتقاره إليه كالهبة لنكاح النبي عليه السلام أربعة من أزواجه لا كما ظن بعض الشافعية أنه بمنزلة التسري حتى صح بلا ولي وشاهد في حالة الإحرام وزائدًا على التسع وبلا قسم وبلا انحصار وطلاقه في عدد وبلا مهر قلنا حقيقة الهبة تمليك المال فلا يتصور في غير المال ولم يكن في نكاحه بذلك توقف على القبض ولا حق الرجوع وكان فيه وجوب العدل في القسم والطلاق والعدة وهذه تنافي التسري والأصح من الشافعي أنه نكاح لكنه يختص بحضرته عليه السلام لقوله تعالى ﴿خَالِصَةً لَكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

ولأنه عقد شرع لمصالح لا تحصى من أمور الدين والدنيا لا يفيدها غير ما وضع له من لفظي النكاح والتزويج عربيًا كان أو غيره في الأصح أو لا ينعقد بغيره مطلقًا أو إن كان يحسن العربية وهذا كلفظ الشهادة موجب للحكم بنفسه بالنص فلا يقوم الحلف بالله مقامه لأنه موجب بغيره وهو مخافة هتك حرمة اسم الله تعالى ولا أعلم ولا أتيقن لأنهما خبران وضعا وعرفا وكذا المفاوضة عندكم على ما حكى عن الكرخي وروى الحسن بن زياد والصحيح أنه فيمن لا يعرف أحكامها قلنا قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَكَ﴾

[الأحزاب: ٥٠] أي في أحكامه المختصة كعدم المهر وغيره وإلا فوجوه الكلام لا تختص به عليه السلام والمصالح المذكورة ثمرات غير محصورة لا تصلح بناء صحة النكاح عليها فربما لا تترتب بل على حكم الملك له عليها.

ولذا يلزمه المهر عوضًا والطلاق يكون بيده فإذا انعقد بما ليس للتمليك وضعًا كالنكاح لكونه علماً له عالماً بوضعه كالنص لا بمعناه كالقياس فلأن ينعقد بما وضع له أولى فينعقد نكاحنا أيضاً بها لكن مع القرينة من ذكر النكاح أو المهر أو الخطبة أو النية وإلا فيحتمل الهبة الخدمة والتمكين من الوطئ.

وقال شمس الأئمة لا حاجة إلى النية في النكاح بألفاظ التمليك لتعين المحل للمجاز وثبوته عن قبول الحقيقة بخلاف التطليق بالإعتاق كما ينعقد بكل لفظ وضع لتمليك العين حالا بخلاف الإباحة والإجازة والإعارة والإقراض والوصية والأصح انعقاده بلفظ البيع لأنه كالهبة وضع لملك الرقبة وهو سبب ملك المتعة وإن لم يكن مقصودًا منه بخلاف ملك المنفعة إذ ليس سببًا لملك المتعة.

وكذا الإباحة بل أولى لأن الإتلاف فيها على ملك المبيح والوصية لا توجب الملك بل الخلافة المضافة إلى ما بعد الموت وليست أعلى من النكاح المضاف إليه لا يقال ملك المتعة في النكاح غير هذا حيث يقبل الطلاق والإيلاء والظهار بخلافه فلم يكن سببًا لأنا نقول متحدان ذاتا فيكون سببًا والاختلاف من حال المقصود به وعدمها فكم مما يثبت مقصودًا ولا يثبت تابعًا كالتخلص من الشفيع في شراء التمر مقصودًا لا تابعا للشجر فعند الاستعارة يكون ملك المتعة مقصودًا ويترتب أحكامه وكألفاظ العتق للطلاق مع النية لأن إزالة ملك الرقبة سبب إزالة ملك المنعة ولا يستعار اسم المسبب لسببه لعدم افتقار السبب إليه إلا إذا كان المسبب مختصًا به نحو أعصر خمرًا وأسنمة الآبال في سحابه إذ الافتقار حينئذ من الطرفين فلذا لم يجز استعارة النكاح للبيع لأن ملك المتعة ليس مقصودًا في البيع ليختص به كما في شراء المجوسية والأخت من الرضاع والعبد والبهيمة وكذا استعارة الطلاق للعتق لأن إزالة ملك المتعة ليس سببًا ولا مسببًا مختصًا لإزالة ملك الرقبة خلافًا للشافعي رحمه الله لا بالسببية بل بالمشابهة في المعنى فإن كلا منهما إسقاط بني على السراية واللزوم ولذا يصح معلقًا وفي المجهول ومن غير قبول المرأة والعبد وبغير شهود.

ومعنى السراية عند الإمام وجوب السعاية في الباقي على معتق البعض إذا كان مشتركًا وعندهم عتق الكل فيه كما إذا كان منفردًا ولزومه أنه لا يقبل الفسخ والرد والرجوع قلنا لا استعارة لكل مشابهة كما مر بل بها في المعاني المختصة البينة الثبوت للمستعار منه

والانـــتفاء عن غيره كشجاعة الأسد لا بخره كما لا يعلل النص بكل وصف من غير أثر خـــاص وإلا لبطل الابتلاء وكان كل الموجودات متناسبة ولا مشابهة بينهما كذلك لأن معناهما ما وضعا له لغة وذا للطلاق إزالة القيد لا الرق إذ لا رق في النكاح والحديث مجاز وللإعـــتاق إثبات القوة الشرعية من عتق الطير وعتقت البكر وليس بين إزالة القيد ليعمل القوة الثابتة عملها وبين إثبات القوة بعد العدم مشابهة كما ليست بين إطلاق الحي وإحياء الميت لا يقال الإعتاق أيضاً إزالة القيد لأنه إما إزالة الرق أو إزالة الملك وكل منهما كان مانعًـــا للملكية الثابتة بكونه آدميًا ولذا صح تعليقه والإثبات لا يعلق لأنا نقول الرق لما سلب الولايات فقد أهلكه حكمًا ولذا صار الإعتاق إحياء وإثباتًا للقوة.

فالمالكـــية بالحـــرية لا بالآدمية وإنما يعلق إما لأنه إثبات للقوة لا للملك حتى ينافي التعلـــيق لكن فيه معنى التمليك وذا لا ينافيه كالنذر وإما لأنه إثبات للقوة بواسطة إزالة الملك وهو معنى قول الإمام رحمه الله أنه إزالة الملك على معنى أنها التصرف الصادر من المالك وبهذا يسند إليه ويترتب الولاء عليه وإن كان معناه في نفسه مسببها فإطلاقه عليها مجـــاز فاشتمل على جهتي الإثبات والإسقاط بخلاف الطلاق لا يقال فقد قالوا لا يصح للتعليق إلا الإسقاطات المحضة بخلاف الإبراء.

لأنا نقول معنى ذلك أن لا يكون فيه جهة إثبات الملك كما في الإبراء لا أن لا يكون جهة الإثبات مطلقًا.

أما استعارة الطلاق لنفس إزالة الملك لا للإعتاق فمع أنه غير المبحث لا تصح لأنها إما بالإعتاق فعادت إليه أو لا به فمتحققة في البيع وغيره فليس الجامع مع أمرا مختصًا ولا بيـــنًا يفهـــم فليفهم فإن قلت فهلا تنعقد الإجارة بلفظ البيع وملك المنفعة مسبب ملك الرقبة كملك المتعة قلنا تنعقد في الحر إذا أضافه إلى نفسه لا إذا أضافه إلى المنفعة كنفس الإجـــارة لا لفساد الاستعارة بل لعدم صلاحية المحل لإضافة العقد لأن المنفعة معدومة لـــيس بمقـــدور للبشر إيجادها أما في العبد والدار فإن أضيف إلى المنفعة ففي التقويم أنه إجـــارة والأصح أنه لا يجوز أو إلى العين فبدون المدة بيع لصلاحية المحل ومعها لا رواية فـــيجوز أن يكون إجارة إذا سمى جنس العمل أيضاً لأن تسمية الإجارة بيعًا متعارف أهل المدينة وأن لا يكون بل بيعًا صحيحًا ويصرف المدة إلى تأجيل الثمن أو بيعًا فاسدًا لأن الحقيقة القاصرة أولى من المجاز.

وأمـــا التعليل فيتعاكس كما في إن شريت عبدًا فهو حر فشرا نصفه فأعتق ثم نصفه يعتق لأنه يعد مشتريًا ولو بالتفرق فمن الجائز أن يحيط معنى الصفة الحال والماضي تعارفا

إلا أن ينوى شراء الكل فيصدق ديانة فقط وهذا إن كان شراء صحيحًا وإلا فلا يعتق ولو مجتمعًا إذ لا ملك به قبل القبض وقد تم شرط حنثه إلا إذا كان في يده ومضمونًا بنفسه حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء، ولو قال إن ملكت عبدًا ففعل لا يعتق استحسانًا والقياس العتق لإطلاقه عن قيد الاجتماع كما في المعين وذلك لأنه لا يعد مالك عبد إلا عند ملك الكل يؤيده سبب تسمية المسألة استحقاقية أما المعين فيتعين في التفرق والاجتماع إما لأن صفة الاجتماع في المعين لغوًا ولعدم التعارف على نفى الملك عن المعين لمملوكيته متفرقًا والمقصود من هذه المسألة أنه لو نوى بالملك الشراء يصدق ولو قضاء لأن فيه تغليظًا وفى عكسه ديانة فقط لأن فيه تخفيفًا فإن الشراء علة الملك وهو مقصود أصلى منه فجرى الاستعارة من الطرفين وإن كان المعلول أعم لجواز ثبوته بالإرث وقبول الهبة والوصية لأن المعلول لكونه مقصودًا منه باعث على وجوده ومقتض لفعله ففيه مع معلوليته علية من وجه بخلاف المسبب المحض إذ ليس فيه هذا لا لعمومه كما ظن.

الفصل الخامس عشر: في حكم الصريح

وهو تعلق الحكم بعينه حتى استغنى عن النية إذ قام لفظه مقام معناه قيام السفر مقام المشقة فيقع الطلاق بينا طالق أو مطلقة أو طلقتك ولو غلطًا حين أراد أن يقول سبحان الله نعم لو نوى محتمله كرفع القيد الحسي ينوي ديانة فقط فقوله تعالى ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] بعد قوله ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ [النساء: ٤٣] صريح في حصول الطهارة بالتراب بعد إعواز الماء وهى طهارة مطلقة من غير هذا القيد ومشروطة به ابتداء وبقاء فانتفى كلا قولي الشافعي أنه ليس بطهارة بل ساتر للحدث كطهارة المحدث ولذا لو رأى الماء مع القدرة عاد الحدث أو انه طهارة ضرورية فلا يشرع لفرضين وقيل الوقت ولا بغير طلب وفوت ولا يجوز لمريض لم يخف ذهاب نفس في الوضوء أو طرف لتعذر ما ثبت بالضرورة بقدرها قلنا عود الحدث لانتفاء شرط بقاء رفعه فإنه لا يزال رافعًا بشرط إعواز الماء كما أن مسح الخف لا يزال مانعًا لحدث القدم مطلقًا بشرط استتاره به ومسح الجبيرة بشرط أن لا يسقط عن برؤ.

وبه يسقط أنه إن رفع مطلقًا لا ينتقض برؤية الماء لأن المرتفع لا يعود وإلا فلا يكون طهارة مطلقة وذلك لأن حيثية الإطلاق غير حيثية التقييد.

الفصل السادس عشر: في حكم الكناية

منه أن لا يجب العمل بها إلا بالنية كما في حال الرضا في جميع الكنايات فإن أنكرها

فالقــول له مع اليمين أو ما يقوم مقامها كحال مذاكرة الطلاق فيما يصلح جوابًا لا ردًا فــلا يصدق في إنكار النية قضاء بل ديانة وفيما يصلح لهما قضاء أيضاً وكحالة الغضب لأنهــا دليل إرادة الطلاق فلو أنكر يصدق ولو قضاء إلا فيما لا يصلح إلا جوابًا وذلك لتعين المراد منها بأحديهما.

وقال أئمة العربية قرينتها غير صارفة بخلاف قرينة المجاز فلذا لا يجتمع اجتماعها مع الحقيقة.

وقال النسفي رحمه الله يجوز هى بلا اتصال كأبي البيضاء عن الحبشي وأبى العيناء عن الضرير وأيضاً لا انتقال فيها بخلافه فيهما.

وفيه بحث لما مر أن الحقيقة عند عدم الصرف في متعينه وإلا فلا وثوق على اللغة ولا انتقال ويلزم مخالفة الوضع بلا ضرورة يؤيده اجتماعها مع المجاز في غير المتعارف وإن لا فهم لغير الموضوع له بلا اتصال وأن التضاد اتصال ولو تباينًا بوجود الانتقال وعدمه لما اجتمعا.

ومنه أنها لما فيها من الإبهام قاصرة في الكلام عن إفهام المرام بالتمام فلا يثبت بها ما يــندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست بزان خلافًا لمالك رحمه الله ولا بقوله لمــست أو وطــئت أو جامعــت فلانة حتى يقول نكتها أو زنيت بها ولا يحد مصدق القــاذف بقــوله صــدقت لاحتماله وجوهًا كصدقت في إنجاز وعدك بنسبته إلى الزنا والاستهزاء وكصدقت إلى الآن فلم كذبت الآن خلافًا لزفر لأنه ظاهر فيه كقوله هو كما قلــت قلنا الظاهر لا يكفي لإيجاب الحد بخلاف هو كما قلت لأن كاف التشبيه يوجب العموم في محل يقبله أما أنت كالحر فلا مكان العمل بحقيقته.

أي في حــرمة الدم ووجوب العبادات لا يصار إلى مجاز الإنشاء ولا إلى العموم لئلا يجتمع الحقيقة والمجاز.

الفصلين السابع عشر والثامن عشر

في حكم الدال بعبارته وإشارته

هو إيجاب الحكم قطعًا فيهما غير أن الأول أقوى لتقويه بالسوق وشبهها برؤية المقابل المقصود بالنظر وغيره المدرك بأطرافه وقيل لأن القطع فيه متعين وفى الثاني محتمل والأول هو هو ولذا يرجح عند التعارض كما رجح عبارة مروي أبى أمامة الباهلي عنه عليه السلام

من قوله عليه السلام «أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام»[(١)] على إشارة قوله عليه السلام في بيان نقصان دينهن «تقعد في قعر بيتها شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي»[(٢)].

وهي أن أكثر الحيض خمسة عشر يومًا على أن الشطر قد يجيء بمعنى البعض ولئن سلم أنه بمعنى النصف فبضم ما قبل البلوغ إلى ثلث ما بعده، إلى تمام العمر الغالب وهو الستون يكمل زمن القعود نصفًا.

فمن أمثلة ما اجتمعا فيه قوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ [الحشر: ٨] عبارة في استحقاق سهم من الغنيمة إشارة إلى زوال ملكهم عن المخلف في دار الحرب لأن الفقر به لا يبعد اليد لوجوب الزكاة على المنقطع من ماله وإلى تملك الحربي أموالنا بعد الإحراز بها خلافًا للشافعي فيهما وجعل الفقراء مجازًا كان لا مال لهم ولا ضرورة تدعو إليه وقوله تعالى ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] عبارة في إيجاب الإرضاع على المنكوحات من كل وجه أو من وجه كالمعتدة عن بائن أو ثلاث تدينا أو قضاء أو عجز عن الاستيجار أو لم يجد ظئراً أو لم يقبل الصبي إلا ثدي أمه إشارة إلى عدم جواز استيجار المنكوحة من كل وجه باتفاق الروايات ومن وجه في رواية خلافًا للشافعي إذ قد وجب فلا يجب ثانياً بالاستئجار أو لأن وجوب النفقة على الأب بمقابلة الإرضاع وقوله تعالى ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] عبارة في إيجاب النفقة على الأب أعني فضل نفقة تحتاج إليها حالة الإرضاع إن أريد بهن المنكوحات كما يدل عليه ذكر الرزاق والكسوة دون الأجر وفي إيجاب أجر الرضاع إن أريد للمطلقات كما يقتضيه وعلى الوارث فإن نفقة النكاح لا تنتقل إليه إشارة إلى أن النسب إلى الأب فيعتبر به في الإمامة الكبرى والكفاءة ومهر المثل لا بها وله حق التملك في ماله للأم الملك المفيد للاختصاص التام وإن لم يفد الملك إذ ليس له حق الملك في الحال بوجه ولذا يطأ الابن جاريته ويتصرف في ماله بلا رضاه كما للمكاتب حيث لا يطأ المكاتبة مولاها بل له أن يجعل ملكا في المال كالشفيع للمبيع.

---

(١) أخرجه الدارقطني في سننه (٢١٩/١) برقم (٦١)، والربيع في مسنده (٢١٨/١) ح (٥٤١)، والطبراني في الأوسط (١٨٩/١-١٩٠) ح (٥٩٩) وفي مسند الشاميين (٣٧٠/٢) ح (١٥١٥)، وفى الكبير (١٢٩/٨) ح (٧٥٨٦)، وابن الجوزي في التحقيق (٢٦٠/١-٢٦١) ح (٣٠٤) بتحقيقنا، وانظر التلخيص الحبير (١٧٢/١)، الدراية في تخريج أحاديث الهداية (٨٤/١).

(٢) لا أصل له بهذا اللفظ، وانظر التلخيص الحبير (١٦٢/١) كشف الخفاء للجلونى (٣٧٩/١).

وعليه مسائل:

١- لا يجد بوطء جارية ابنه وإن علم الحرمة [١] بل لا يعاقب به مطلقًا فلا يقتل بقتله ولا يحد بقذفه ولا يحبس بدينه.

٢- يفرض نفقته محتاجًا قدر على الكسب على الابن الموسر بخلاف الابن القادر.

٣- يجب نفقة خادمته عليه امرأة وجارية بخلاف نفقة خادمة الابن.

٤- له استيلاد جاريته.

٥- لا يجب العقر عليه بذلك لثبوت الملك قبيل الوطئ.

٦- يثبت نسب ولدها.

٧- لا يجب عليه رد قيمة الولد.

٨- إذا أنفق ماله على نفسه عند الضرورة لا يجب الضمان.

٩- ينفرد بتحمل نفقة الولد كالعبد.

١٠- ينفرد بتحمل نفقته وله.

وقوله: ﴿رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] عبارة في إيجاب أجر الرضاع أو فضل نفقته إشارة إلى استغنائه عن التقدير كيلا ووزنًا كما قال به الإمام رضى الله عنه خلافًا لهما فإن بالمعروف يستعمل في مجهول الصفة والقدر كما في الحديث ولأن الجهالة فيه غير مفضية إلى النزاع إذ العادة جرت بالتوسعة على الأظآر شفقة على الصغار وقوله ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ﴾ [البقرة: ٢٣٣] أي: وعلى وارث المولود له وقيل على وارث الصبي الذي لو مات يرثه عبارة في إيجاب النفقة التي منها أجر الرضاع على الوارث إشارة أولا إلى أن علة استحقاقها الإرث فيستحق بغير الولادة لشمول اللفظ المحلي باللام وعموم المعنى بالإيماء فإن الترتب على المشتق دليل عليه مأخذه فيجب نفقة كل ذي رحم محرم منه من الصغر والنساء والعاجزين من الرجال محتاجين.

وعند ابن أبي ليلى رحمه الله نفقة كل وارث وإن لم يكن محرما للعموم قلنا قرأ ابن مسعود وعلى الوارث ذي الرحم المحرم خلافًا للشافعي في غير الولاد فإن أصله أن استحقاق الصلة بالجزئية ويحمل الآية على نفى المضارة لا يختص بوجوبه بالوارث ولو أريد ذلك لقيل ولا الوارث فإن على ظاهر في العطف على مثله وذلك ظاهر في الأبعد والأصل أن استحقاق الصلة لحرمة القطيعة وهي بالمحرمية.

وثانيًا: إلى أن من عدا الأب بتحملها على قدر الميراث فيجب على الأم والجد ثلاثًا.

---

(١) انظر حاشية ابن عابدين (٤/٤).

وقوله: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ﴾ [البقرة: ١٨٧] عبارة في إباحة المفطرات الثلاث في الليالي ونسخ ما قبل الإحلال من تحريمها في ابتداء الإسلام بعدما صلى العشاء أو نـــام إشارة إلى استواء الكل في الحرمة لدخولها تحت خطاب واحد فلا يخص الإفطار بالـــوقاع بالكفـــارة كما قال الشافعي رحمه الله تمسكًا بأن النص ورد فيه وله مزية فلا يلحقان به إذ المزية ممنوعة حينئذ.

أمـــا مـــزية السجود من أركان الصلاة فمع أنها ليست في الوجوب والركنية إما لأنها بخطابـــات متعددة أو بدليل مستقل كحديث الأقرب وكونه نهاية في التذلل كإشارة أحل ﴿لكـــم ليلة الصيام الرفث﴾ إلى هنا إلى صحة صوم المصبح جنباً فإن حله إلى الانفجار يقتضي جواز الغسل بعده يؤيده حديث عائشة رضى الله عنها فما روى بعض أصحاب الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه مؤول بأن المراد من أصبح بصفة توجب الجنابة أي مخالطًا لأهله وكإشارة ثم أتموا إلى جواز النية نهارًا لأنه لما أباح المفطرات إلى أول الفجر كـــان معنى قوله ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ﴾ [البقرة: ١٨٧] ثم ابتدأوا به وأتموه فوجب ترتيب ابتدائه على آخر الليل ووقوعه في جزء من النهار وإن جعل التراخي من ابتداء الفعل كما في قـــوله تعـــالى ﴿فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨] ولا شك أن الصوم المبتدأ به إمساك عنها لا مطلقًا بل مع النية فقد جازت النية من النهار ولم يجب مع ورود الأمر لأن وجوب الكل مؤخرًا لا يقتضي وجوب كل جزء كذلك.

وهـــذا لا يحـــتاج إلى ذكر أن الليل لا ينقضي إلا بجزء من النهار مع أن مراد فخر الإســـلام منه بيان أنه لا فصل بينهما أصلاً فمن ضرورة التراخي وقوع العزيمة في النهار، وقيل: قصد الصوم قصد الفعل، فلا بد من تقدمه عليه فيتقدم النية على الصوم ضرورة، ولـــيس بـــشيء لأن النية هنا قصد جعل الإمساك العادي عباديا ،وذا يمكن أن يقارنه لا قـــصد إيجاده فإن وجوده لا يتوقف عليه، وأما جعل النية المتأخرة متقدمة فأمر حكمي عـــرفي لميـــته في موضعه، وإذا ثبتت الإشارة فقوله عليه السلام: «**لا صيام لمن لم يعزم الـــصيام من الليل**»[1] محمول على نفي الفضيلة لا على حقيقته، وإلا لنسخ به الكتاب،

(١) لم أجـــده هكـــذا بلفظ «يعزم»، لكن «يبيت»، أو «يجمع»، أخرجه: الدارمي (١٢/٢) ح(١٦٩٨)، والبيهقي في الكبرى (٢٠٢/٤) ح(٧٦٩٨)، والنسائي في الكبرى (١١٧/٢) ح(٢٦٤٣)، وانظر الدرايـــة (٢٧٥/١). وأخرجه الترمذي (١٠٨/٣) ح(٧٣٠)، والـــدارقطني في سننه (١٧٣/٢)، وابـــن مـــاجة (٥٤٢/١) ح(١٧٠٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٢٩٢/٢) ح(٩١١٢)، وبلفظ «يؤرضـــه مـــن الليل» أخرجه الطبراني في الأوسط (٤٥/٩) ح(٩٠٩٤)، وابن أبي شيبة في مصنفه =

فجوز تقديمها تخفيفاً بخبر الواحد الذي لا ينسخ به الكتاب، وتفضيله لا لكمال الصوم بل للمسارعة على أدائه كالابتكار يوم الجمعة أو ليخرج عن الخلاف فلا بحث فيه، وقوله تعالى ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] عبارة في إيجاب إحدى الخصال علـى التخيير إشارة إلى أن الأصل في جهة الإطعام الإباحة لا التمليك، خلافاً للشافعي، لأن إطعام ما يؤكل عينه متعارف في التمليك كإطعام الحنطة بخلاف إطعام الأرض ولأنه أدفـع لحاجـة المسكين كما في الزكاة والكسوة والخلاف مطرد في كل ما شرع بلفظ الإطعام بخلاف ما شرع بلفظ الأداء أو الإيتاء. قلنا: الإطعام جعل الغير طاعم أي: آكلاً فحقيقـته التمكين لا التمليك، يؤيده ﴿تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، فإن المتعارف الإباحة لهم، وإضافته إلى المساكين لحاجتهم إلى الأكل دون التملك، وأن التمكين أقرب إلى سد الجوعة من التمليك وإنما تعورف أطعمت هذا لما لم يؤكل بعد في التمليك، مجازاً لـصارف عن حقيقته كما تجوز في أطعمت الأرض لصارف عن عينها إلى منفعتها وإنما الحق التمليك بها خلافاً لحمدان بن سعل ومن تبعه، لأنه أدفع لحاجة الفقير فإن فيه إباحة وزيـادة مـن حيث المقصود لأنه سبب لقضاء كل حوائج المسكين التي منها الأكل، فلخفاء قضائها أقيم التمليك مقامه واستقام التعدية بطريق الدلالة إلى الكل المشتمل على النـصوص لا بطريق أن التمليك لاشتماله على التمكين أحد أفراد الإباحة كما ظن لأن المنـصوص الإطعام بطريق الإباحة لا هي أما الكسوة اسماً كن بالكسر أو مصدراً بالفتح أو وبالكـسر فيتناول التمليك القاضي كل الحوائج تقديراً فلم يتعد إلى ما هو جزء منها وذلك لأن إضافة الوجوب إلى العين وإن قدر الفعل ا مناسب كالإيتاء يستدعي مبالغة في اختصاصها بالوجوب كإضافة التحريم إليها على ما مر وهي بالتمليك كما في الزكاة ولأن الـتكفير يقتـضي زوال الملـك المكفر ليتم الانزجار له واندفاع الحاجة للفقير به وذا بالتمليك هنا لا بالإعارة وفي الطعام بالإباحة فلا حاجة إلى الزيادة فلذا كان مصدراً كهو اسماً ولم يكن إلحاق الإعارة به هنا لنقصانها في ذلك وفي أنها بعض الحوائج ومنقضية قبل كمـال المقصود على نقيض إعارة الإطعام بالكسوة فيهما ففي الأصل لأن التمليك فيه ليس بمنصوص بل فهم من ضرورة إضافة الوجوب إلى العين فلا يعدى، وفي الفرع لأنه قـياس للمنصوص على خلاف مقتضى نصه، ثم في لفظي الإطعام والمساكين إشارة إلى أنهم صاروا مصارف لحوائجهم لا لإغنائهم، فإن الإطعام للجائع أما للطاعم فكإغناء الغني

=

(٢٩٢/٢) ح(٩١١١).

والمسكنة وهي الحاجة مأخذ المشتق فالمراد عشر حاجات فإطعام واحد في عشرة أيام كإطعام عشرة في يوم خلافاً للشافعي رحمه الله، لأن المنصوص مساكين، والواحد لا يتعدد بتكرار الزمان كما لا يتعدد الشاهد بتكرار الأداء، قلنا: المقصود وهو طمأنينة القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل ثمة بالتكرار بخلاف دفع الحاجة هنا فصار كاعتبار رأس ونصاب متعدداً بتعدد المؤنة والنماء.

ثم هنا أصلان: أولا: لما اعتبر التمليك في الكسوة قاضياً لجميع الحوائج اعتبر فيها الجميع لا حاجة اللبوس فقط فجوز صرف عشرة أثواب في عشرة أيام إلى مسكين واحد وإن لم يتجدد حاجة لبوسه إلا بعد ستة أشهر لكن لا بد من اعتبار تجدد الحاجات وهو بالزمان وأدناه يوم لا ساعة لن تجدد الحاجة فيه معلوم وفيما دونه موهوم، ولا يترك المعلوم بالموهوم مع قول بعض المشايخ للجواز صرفها في عشر ساعات والطعام كالثوب في التمليك على القولين لا في الإباحة إذْ لا يصح بالإجماع إلا في عشرة ليال إذْ لم يعتبر حينئذ قاضياً للحوائج فلا بد من تجدد حاجة الأكل.

ثانياً: أن مسكيناً في حق مكلف غيره في حق آخر لأن تكليف الغير غير تكليفه فلا تكلف بالتفريق إلا بالنظر إلى أداء نفسه ويجعل أداء الغير كالعدم بالنسبة إليه لئلا يخرج فيصح أداء مكلفين إلى مسكين ولو في ساعة، وقوله عليه السلام «**اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم**» من جوامع الكلم عبارة في إيجاب صدقة الفطر إشارة إلى مسائل:

١- لا يجب إلا على الغني لأن الإغناء منه.

٢- لا يصرف إلا إلى فقير إذْ لا غناء للغني.

٣- أن وجوب أدائها بالفجر لأنه مبدأ اليوم وإنما يغنيه في ذلك اليوم أداء يقع فيه.

٤- تأديها بمطلق المال لأن الإغناء به وربما كان بالنقد أهم للفقير منه بالحنطة والشعير.

٥- أن الأولى أداؤها قبل الخروج إلى المصلى ليحضره الفقير فارغ البال عن قوت العيال.

٦- أن الأولى أن يصرفها إلى مسكين واحد ليحصل الإغناء التام.

الفصل التاسع عشر: في حكم الدال بدلالته

هو إيجاب الحكم قطعًا مثلهما حتى صح إثبات الحدود وكفارة الفطر به كإيجاب حد القطاع على الدرء ولا مجاز به له إذ لا يباشر القتال بجامع القهر ولتخويف قطاع للطريق وإيجاب الرجم على غير ماعز بجامع أنه زنا محض وذلك لأن مناطه مفهوم لغة فيضاف

إلى الشرع لما لم يبق فيه شبهة دارئة للحدود هي الواقعة في نفس المناط لا في طريق دليل ثبوته لاتفاق الفقهاء على صحة إثباتها بأخبار الآحاد وإثبات أسبابها بالبينات وإن صدرت عمن ليس بمعصوم عن الكذب والغلط والنسيان بخلاف القياس فإن مناطه مستنبط بالرأي نظرًا لا لغة حتى اختص بالفقهاء ولذا لا يضاف حكمه إلى النص.

وقال الشافعي رضى الله عنه دلائل حجية القياس لا تفصل.

قلنا أولا كل منهما عقوبة مقدرة زاجرة وللذنوب ماحية ولا مدخل للعقل في معرفة ما يحصل به إزالة الآثام ومقادير الأجزية والأجرام.

وثانيًا: أن في القياس الشبهة في نفس المناط والحدود مما يندرئ بها وإنما جمعنا بين النكتتين لأن من مشايخنا من رجح معنى العبادة في كفارة الفطر كسائر الكفارات لما تؤدى بما هي عبادة فتعلق بالأولى يناسبه أن الثبوت بالدلالة دون القياس يعم سائرها كما يفهم من عبارة فخر الإسلام رحمه الله وغيره.

إن قيل فلم يجب هذه على غير المتعمد من المخطي والمعذور وجوب سائرها عليه أجيب ليقيد نصه الذي لا يحتمل التعليل بالتعمد فاقتصر عليه وشمول نصها ظاهرًا أو نصًا والمشهور منهم ترجيح معنى العقوبة فيها وجعلها كالحدود بخلاف سائرها لتعلقها بالإفطار العمدي الذي هو جناية أبدًا وغيرها ربما يشرع متعلقة بالمندوب كالعود في الظهار أو فيما يجب تحصيله ككلام الأب فيما حلف لا يكلم أباه فتعلقوا بالثانية مع تأتي الأولى لأنها أظهر وأوفق لعدم وجوب هذه على غير المتعمد بخلاف سائر الكفارات ولا ينافيه عموم الفرق إياها بالنكتة الأولى إلا أنه عند التعارض دونهما فإن الثلاثة بعد استوائها في لغوية المعنى يرجح الأولان بدلالة النظم أو الفهم بلا واسطة التعدية كما قال الشافعي رضي الله عنه لما وجب الكفارة بالقتل الخطأ مع قيام العذر فالعمد أولى.

قلنا يشير إلى قوله تعالى ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَم خَالِداً فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣] إلى عدم وجوبها لأن جهنم كل المذكور في الجزاء أو الجزاء اسم للكامل ولذا جمع في جزاء الخطأ بينهما والإشارة أقوى.

وحاصله أمر أن التنبيه بالأدنى على الأعلى أو بالشيء على ما يساويه أما على الأعلى فنوعان قطعي جلي إن اتفق على طريق تعيين مناطه وظني خفي إن اختلف فيه أما القطعي فمن أمثلته ما فهم من حرمة التأفيف حرمة الضرب كما مر وهما معلومان لغة صورة ومعنى فصورة التأفيف التصويت بالشفتين عند الكراهية ومعناها المقصود الأذى المستحقق في الضرب ومثله ما فهم من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً

يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧].

جزاء ما فوقها ومن ﴿بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾[آل عمران: ٧٥] تأدية ما دونه.

وأما الظني فكما في إيجاب الكفارة على المفطر في رمضان بالأكل والشرب خلافًا للشافعي بدلالة سؤال الأعرابي بقوله واقعت امرأتي في نهار رمضان عامدًا مترتبًا على قوله هلكت وأهلكت عن الجناية على الصوم بتفويت ركنه التي هي معنى المواقعة لا عن الوقاع من حيث هو وذا مما يفهم لغة فكذا جوابه عليه السلام عن حكم الجناية لوجوب التطابق خصوصًا عن أفصح الناس والوقاع آلتها وهي متحققة فيهما بل أولى لكون حرص الصائم عليهما أشد وشوقه إليهما أحد لمصادفة شرع الصوم وقتهما الغالب وكونه وجاء فالظن من اختلافهم أن طريق فهم المناط يفضي إلى أنه الجناية المطلقة أو المقيدة.

لا يقال بل قاصران عنه لإفساده صومين ولذا قال هلكت وأهلكت دونهما ولأن فيه داعيين هما طبعًا الفاعلين بخلافهما لأنا نقول لا يعتبر في وجوب الكفارة على كل أحد إلا إفساد صومه واشتراطه بالداعيين ولا سيما من المسلم أو المسلمين يقتضي قلة وقوعه واستغناء عن الزاجر بخلافهما وأما على المساوى فكإيجاب الكفارة على المرأة لتحقق الجناية وكونها معنى فطره معقول لغة وعند الشافعي رضى الله عنه لا يجب عليها في قول لأنه المباشر دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية ويتحمل عنها الزوج إذا كانت مالية في آخر كثمن ماء الاغتسال قلنا تمكينها فعل كامل كما في الزنا إذ لا يجب الحد مع النقصان ولا معنى للتحمل لأن الكفارة عبادة أو عقوبة وبالنكاح لا يتحمل شيء فيهما بخلاف مؤن الزوجية وكإثبات حكم النسيان الوارد في الأكل والشرب في الوقاع خلافًا لسفيان الثوري بمعنى كونه سماويًا محمولا عليه طبعًا وذا مفهوم لغة وميل الطبع إليها مساو فكان نظيرهما وشمول كل منهما قصورًا وكمالا فلهما مزية في أسباب الدعوة وقصور في حالة ما إذا يغلبان البشر وهو بالعكس يحقق المساواة.

ومن هنا لم يكن الجماع ثانيًا في الصوم كالأكل ناسيًا في الصلاة إن قيل اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في الفقه بعد أن بلغه الأدلة فكيف يكون مفهومًا لغويًا ومناطًا قطعيًا صالحًا لإثبات ما يندرى بالشبهات أجيب بما سلف أن معنى لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية من تأثير نوع المعنى أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه شرعًا بخلاف القياس لا فهم كل أحد ومعنى قطعيته قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الأعرابي لا قطعية دليل مناطيته ولا قطعية تعدى الحكم إلى

الملحق ولا قطعية كونه أعلى أو مساويًا ومن طريق الدلالة إثبات حكم القود الوارد في قوله عليه السلام «لا قود إلا بالسيف»(١) إذا أريد لا قود يجب إلا بالقتل بالسيف عند الإمام رضى الله عنه وهو قول زفر بجرح ينقض البنية ظاهرًا وباطنًا وما يشبهه فيعدى إلى الرمح والخنجر والسكين والسهم لا إلى المثقل إلا إذا جرح فيجب اتفاقًا وعندهما وهو قول الشافعي بما لا يطيق البنية احتمال كحجر الرحى والاسطوانة العظيمة لأن القود عقوبة انتهاك حرمة النفس وذا بما لا يطيق احتماله إنما البدن وسيلة وما كان عاملا بنفسه لا بوسيلة كان أكمل ولما كان عدم احتمال البنية فيما بالجارح أتم ثبت فيه بالدلالة.

يوضحه استواء الحجر والحديد في قود قطاع الطريق فكذا في غيرهم وإن مثل الغرز بالإبرة والضرب بالسنجات لما أوجب القود فالضرب بحجر الرحى والحياة معه لا يرجى أولى.

قلنا الأصل أن المعتبر فيما يترتب عليه حكم كماله لأن للناقص شبهة العدم ثم إن كان الحكم مما يثبت بالشبهة كالمعاملات والحرمات يلحق الناقص به وإن كان مما لا يثبت بها كالعقوبات فلا كما يعدى حرمة الزنا إلى مواضع الشبهة لا حده وكما يعدى حرمة المصاهرة إلى التقبيل والمس ووجوب الكفارة والدية من القتل الكامل خطأ أى بما ينقض البنية ظاهرًا وباطنًا إلى سائر أنواع الخطأ لأنهما كالحرمة مما يثبت بالشبهة.

إذا تقرر هذا فالكامل هو الجارح الناقض ظاهر التخريب البنية وباطنًا بإراقة الدم وإفساد الطبائع بمقابلة كمال الوجود لا ما لا يحتمله البنية بدليل اختصاص الزكاة به وذلك لأن المعتبر في القود بالنص الجناية على النفس التي هي معنى الإنسان خلقة وصورة وذا بدمه وطبائعه فتكامل الجناية بإفسادهما فاعتباره أولى خصوصًا في العقوبات لا على الجسم لأنه فرع وتبع ولا على الزوج لأنه لا يقبل الجناية أما القاضي أبو زيد فرجح حمل الحديث على الاستيفاء واختاره صاحب الهداية رحمه الله أي لا قتل قصاصاً إلا بالسيف لوجهين:

١ - أن القود اسم قتل المجازاة وجب أو لا فلا بد في تخصيصه بالواجب من مجازية ما

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (٨/٦٣)، والدارقطني في سننه (٣/٨٧) رقم (٢٠)، وابن ماجه (٢/٨٨٩)ح (٢٦٦٧)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٥/٤٣٢) ح (٢٧٧٢٢)، والطحاوى في شرح معاني الآثار (٣/١٨٣) والبزار في مسنده (٩/١١٥) ح (٣٦٦٣) والطبراني في الكبير (١٠/٨٩) ح (١٠٠٤٤).

ولأنه حينئذ يتعلق قوله بالسيف به بلا تجوز وتقديراً وعلى الأول لا بد من أن يراد بالقود وجوبه أو يقدر مضافًا.

٢- أن القود يجب بغير السيف كالرمح وغيره.

ومنه إثباتهما كالشافعي حكم الزنا في اللواطة لمزية الحرمة فيها لأنها لا تنكشف بحال وفي سفح الماء فوقه بعد تساويهما في قضاء الشهورة لسفح الماء في محل محرم مشتهى، وقال الإمام رضي الله عنه يجب فيها أشد التعزير وللإمام أن يقتله إن اعتاد لا الحد لما مر أنه يتعلق بالكامل وهو سفح الماء بحيث يؤدي إلى فساد الفراش باشتباه النسب وإهلاك البشر بعد من يقوم بتربيته دينًا ودين لا تضيعه فقد يحل بالعزل في الحرة بإذنها وفي الأمة بدونه ولئن سلم فهو غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين بخلافها فلا يلزم من احتياجه إلى الزاجر احتياجها والحرمة المجردة عن هذه المعاني غير معتبرة في شرع الحد كشرب البول والدم فلا ترجح بها.

ومنه إيجاب الشافعي رحمه الله الكفارة في القتل العمد والغموس بالوارد في الخطأ والمنعقدة لمزية الإثم فيهما لعدم العذر والكذب من الأصل قلنا لا يجب الكفارة بالعمد وجب القود أو لا كقتل ابنه وعبده ومسلم لم يهاجر في دار الحرب ولا بالغموس لأن الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة فيدور سببها بين الخطر والإباحة وهما كبيرتان محضتان لا تصلحان سببًا لها كالمباح المحض ووجوب التوبة والاستغفار مع أن طاعة ليس بهما بل نقض لهما فلا يضاف إليهما وجوبهما بل إلى ديانته كوجوب الكفارة بالزنا أو شرب الخمر في رمضان لكونه مفطرًا ولذا لا تجب بهما ناسيًا لا لأنهما سبباها والفطر دائر بين الخطر لهتك العبادة والإباحة للتصرف في مملوكه على أن معنى العقوبة راجح في كفارة الفطر فجاز إيجابها بما يترجح فيه معنى الخطر وإنما وجبت بشبه العمد عند الإمام لأن فيه شبهة الخطأ من حيث إن المثقل ليس بآلة للقتل خلقة بل للتأدب فلم يخل عن شبهة إباحة وهي مما يثبت بشبهة السبب كما يثبت بحقيقته ولم تجب في قتل المستأمن عمدًا مع شبهة حله لأنها شبهة المحل لا الفعل فاعتبرت في إسقاط القود المقابل بالمحل من وجه حيث لم يجب الدية معه ولولاها لوجبا كمحرم قتل صيدًا مملوكًا وإن كان جزاء الفعل بالحقيقة إذ يثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل الجماعة بواحد فبقى الفعل كبيرة محضة والكفارة جزاء الفعل من كل وجه وكانت الشبهة في مسألة القتل بالمثقل فيه فأثرت في إسقاط القود وإيجاب الكفارة ولما أن المحظور المحض كترك الواجب عمدًا لا يصلح سببًا للعبادة الجائزة قلنا سجود السهو الثابت بالحديث لا يجب بالعمد خلافًا للشافعي رحمه

الله بدلالة تمكن النقصان وزيادة.

تتمة: قال بعض الأصوليين ليس للدلالة عموم لأن معنى النص إذا ثبت علةً لا يحتمل أن لا يكون علةً والإشارة تصلح له ،ومعناه أن العلة لا تخصص لأنها مدار الحكم وملزومه فلو وجد دليل يعترض عليها لكان نسخاً لا تخصيصاً وكذا الإشارة عند بعض منهم أبو زيد لما لم يسق الكلام له والأصح أنها قد تخصص كما قال الشافعي بتخصيص إشارة قوله تعالى في حق الشهداء ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٩] إلى أن لا يصلى عليهم في حق حمزة رضي الله عنه حيث صلى عليه السلام عليه حين استشهد سبعين صلاة والحق بناء الفرق على أن العموم للمنطوق لا للمفهوم كما مر ويفرع عليه قبول التخصيص.

الفصل العشرون: في حكم الدال بالاقتضاء

وهو أن يطلب شرطًا لصحة المنصوص عليه كائنًا مع حكمه حكمًا له ومضافًا إلى نفس النظم لا معناه كالعتق إلى شراء القريب فلا يعارضه القياس كما لا يعارضه الثلاثة السابقة فالثابت به كالثابت بها غير أنه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة كان إنزال منها لو عارضها.

قال فخر الإسلام وعلامة المقتضى أن يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره ويصلح لما أريد له فصحة المذكور به أن يتوقف صحته عليه بخلاف ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] على المختار وعدم الغاية عند الظهور أن لا يتغير به إعراب مفرداته فيتغير نسبة الحكم بتغيره بخلاف واسأل القرية والمقصود منه أن لا يتغير نسبة الحكم إذ لو حصل بدون تغير الإعراب أيضاً لم يكن مقتضى نحو أعجبني سؤال القرية لكن قيد به إخراجًا له مخرج المشتهر أو الغالب فما عد العلامة النسفي نحو قوله تعالى ﴿اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ﴾ [البقرة: ٦٠] و﴿فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى﴾ [يوسف: ١٩] من المقتضى إنما يصح عند من لم يقيد الصحة بالشرعية وما يقال من أن النسبة بتغير عند ظهوره في المثال المشهور إذ بعد البيع يكون العبارة أعتق عبدي فذا من سوء الفهم إذ هذه ليست في معناه ولا تفيد فائدته بل صحتها بعد تمام العقد من الطرفين حتى لو قال المأمور في جوابه بعت عبدي وأعتقته لا يقع عن الأمر وصلوحه لما أريد له يحتمل معنيين.

١- أن لا يتغير معناه بخلاف قوله لعبده المتزوج تمردًا طلقها لا يكون إجازة اقتضاء لأن غرضه الرد والمتاركة فيكون توكيلا بالطلاق وليس في وسعه بخلافه للمزوج

الفضولى إذ الطلاق يعد الإجازة في يده فيصح الأمر به قبلها.

٢- أن يصلح مستتبعًا للمقتضى بخلاف يدك طالق إذ لا يصلح مستتبعًا للنفس ولذا قالوا الكفار لا يخاطبون بالشرائع وإلا ثبت الإيمان مقتضى تبعًا لها وهو عكس المعقول فمذهبه وهو مختار شمس الأئمة وصدر الإسلام وصاحب الميزان أن نحو واسأل القرية وإن أكلت وحرمت عليكم أمهاتكم وإنما الأعمال بالنيات من قبيل المحذوف أو المضمر الذي هو كالمنطوق به فلا يخرج دلالته من الأقسام الأربعة المذكورة فلا بد عندهم من تقييد الصحة بالشرعية.

وعد شيء منها في أمثلة المقتضى كما فعله فخر الإسلام إنما هو على سوق من يقول به.

أما عامة أصحابنا منهم أبو زيد وهو مذهب الشافعي رحمه الله أنه ثلاثة أقسام كما مر ما أضمر ضرورة صدق الكلام نحو رفع عن أمتي أو ضرورة صحته عقلا نحو واسأل القرية أو شرعًا نحو فتحرير رقبة فعرفوه بجعل غير المنطوق منطوقًا لتصحيح المنطوق من غير تقييد بالشرعى كما قيده فخر الإسلام رحمه الله بقوله فأمر شرعى ضروري ثم العموم في الكل وتجويز التخصيص مذهب الشافعي وعدمه في الكل مذهب أبي زيد والعموم في المحذوف دون المقتضى مذهب الفارقين إلا أبا اليسر حيث لم يقل بعموم المحذوف أيضاً.

للشافعي رحمه الله أنه ثابت بالنص كالثلاثة قلنا العموم صفة النظم وإنما أنزلناه منظومًا شرطًا لغيره وضرورة تصحيحه فيتقدر بقدرها بخلاف الثلاثة فهما كتناول الميتة لا يتجاوز به سد الرمق وحل الذكية يظهر في الشبع والحمل والتمول والعموم الثابت بقولك أعتق عبيدك عني نفس المقتضى وفرق ما بين العموم المقتضى وعموم المقتضى بين.

وللفارق أن الحذف للاختصار وهو أمر لغوي فالمختصر أحد طريقى اللغة فيقبل العموم كالمطول والاقتضاء أمر شرعي ضروري يندفع ضرورته بالخصوص فحقيقة الفرق بينهما يكون الاحتياج لغويا في الحذف وشرعيًا في الاقتضاء وقيل أو عقليًا ثم المضمر يرادف المحذوف أو كالمحذوف حكمًا وإن فرق بينهما بأنه ما له أثر نحو والقمر قدرناه وبلدة ليس بها أنيس والمحذوف ما لا أثر له نحو واسأل القرية.

ومنه يعلم أن تغير الإعراب عند الظهور لا مدخل له في صحة العموم بل وليس قيدًا في المحذوف غلا غالبًا في الوقوع فعلى هذا اختصاص الحكم بالآخرة في حديثي الرفع والنية وعدم عمومه لاشتراك الحكم لا للاقتضاء كما مر مرات.

تفريعات:

١- تبطل نية الثلاث في اعتدى بعد الدخول لأنه وقع مقتضى الأمر بالاعتداد ولذا كان رجعيًا إذ الضرورة تندفع به والمقتضى له اعتداد لهذا الأمر أثر في إيجابه فلذا يقع به ولو في عدة طلاق آخر وهذا تخريج غير ما مر من أنه مستعار لكوني طالقًا.

٢- تبطل نية الثلاث في أنت طالق وطلقتك خلافًا للشافعي رحمه الله فعنده يقع ما نوى كما في طلقي نفسك وأنت باين وإذا يقع الثلاث تفسيرًا لهما قلنا نية غير المحتمل لأن طالق نعت فرد للمرأة لا عموم فيه ومحتمله هو الطلاق بمعنى التطليق وهو المراد هنا لأن ما هو صفة المرأة يقتضي ضرورة صدقه إيقاعًا سابقًا وهو الذي في يده فأثبتناه وهذا الشرعي واللغوي المصدر القائم بها لا به وكيف يراد هو وأنه غير واقع بعد وقد أخبر عن وقوعه فلا بد من إثبات الإيقاع والوقع قبيله ليصدق ويصح شرعًا وكذا المدلول اللغوي لطلقت المصدر الماضي وليس موجودًا فاقتضى سابقًا ليصبح والمقتضى لا عموم له وإنما صحت في أنت طالق طلاقًا وأنت الطلاق وإن كان المصدر المذكور صفة للمرأة لأن نية التعميم في المذكور المقتضى للتطليق يقتضي التعميم فيه فذلك هو التعميم المقتضى لا تعميم المقتضى كبيع العبيد في أعتق عبيدك عني بألف وللغفلة عن هذا ظن أن المراد بالطلاق التطليق والمراد أنت طالق لأني طلقتك تطليقات ثلاثًا.

وفيه بعد من وجوه لا سيما في أنت الطلاق وهذا طريق جعله إنشاء فلا يقال هو إنشاء وضرورة الصدق في الإخبار فلا اقتضاء إذ لولا اعتبار الاقتضاء حال إنشائيته كلما عمل بإخباريته إذا أمكن كقوله للمطلقة والمنكوحة إحديكما طالق لا يقع شيء ولئن لم يلاحظ إخباريته فلأن مدلوله الحقيقي معدوم ولو لفظًا والمعدوم لا يحتمل العموم أو لأنه لما جعل إنشاء شرعًا صار فعلا لا قولا والفعل لا يتعدد بالنية لأنها تعمل في المراد من الأقوال ثم الباين كالطالق في كل ذلك لكن صحت نية الثلاث فيه لأمر آخر هو أن لاتصال البينونة بها وجهين انقطاع الملك وانقطاع الحل فالنية عينت أحد محتمليه فإذا لم ينو أو نوى مطلق البينونة تعين الأدنى المتيقن وإذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنًا كالملك في المغصوب في ضمن الضمان أما الطلاق فغير متصل بالمحل في الحال اتفاقًا لبقاء جميع أحكام النكاح فضلا عن تنوعه إنما هو في نفسه انعقاد العلة فقط والأفعال قبل الحلول في المحال لا تنوع إلى النقصان والكمال كالرمي بل المتنوع أثره كالجرح والقتل ولئن سلم اتصاله فغير متنوع بل تنوعه بالعدد فهو الأصل في التنويع فلا يثبت مقتضى وإلا كان الأصل تبعًا أو نقول تنوعه إلى مزيل الملك بانقضاء العدة وإلى مزيل الحل بكمال

العـــدد فهما محتملا متعلقيه لا نفسه وأما طلقى فليس إخبارًا وضعًا ليقتضى إيقاعًا سابقًا ولا إيقاعًـــا للطـــلاق ليكون معدومًا ولا أن إنشائيته جعلية شرعًا ليكون فعلا بل قول موضوع لغة لطلب مصدره فله طالب أن يعين مطلوبه بالنية وعلى تنوع الفعل يصحح نية التخصيص صح نية السفر ديانة في إن خرجت خلافًا للقاضي أبي هيثم لتنوعه إلى المديد المـــرخص وغيره لا قضاء لأن فيه تخفيفًا ونية بيت واحد لا يعينه في لا نساكن فلانًا مع أنـــه بلا نية يقع على الدار والمكان يقتضي لتنوع المساكنة إلى كاملها في بيت وغيره في دار ويتعين الأدنى لعدم النية وأما من أقر ببنوة صغير صدقته أمه المعروفة بالحرية وبأموميته بعد موته فإنما يثبت نكاحها دلالة كما قل شمس الأئمة أو إشارة كما اختاره أبو زيد أن الـــنكاح الـــصحيح هو المتعين للولادة في مثلها فالإقرار بالولد إقرار بالوالدة ولئن ثبت اقتضاء لثبوت النسب كما قال فخر الإسلام فإنما ترث لأن الإرث لازم النكاح في أصله إذ لا يتـــنوع إلى موجب الإرث وغيره إلا بعارض لا يعتبر فالإرث هنا للنكاح كالملك للبيع الثابت مقتضى في أعتق عبدك عني بألف.

٣- يبطل نية مكان ومأكول ومشروب دون آخر في إن خرجت أو أكلت أو شربت عـــندنا قضاء اتفاقًا وديانة إلا عن أبي يوسف رحمه الله في رواية لا عند الشافعي رحمه الله في المفعول به رواية واحدة والشرط كالنفي هنا لأنها وإن دلت على المصدر لغة لم يدل على المكان والمفعول إلا شرطًا لأن المحال شروط وكذا نية تخصيص سبب وفاعل في إن اغتسلت أو اغتسل لأن اللغة لا تقتضي ذكر السبب وفاعل المبني للمفعول ولا بد منهما بخلافهـــا لو ذكر طلاقًا وموضعًا ومأكولا ومشروبًا وغسلا واحدًا حيث يصدق في نية التخـــصيص ديانة والفرق أن هذه الاقتضاءات إن كانت شرعية فقد علم وإن لم تكن بل كانت عقلية حيث يعرفها من لم يعرف الشرع أصلا فللاقتضاء عند من يقول به أو لأن نـــية التخصيص في غير الملفوظ لغو مطلقًا إليه أشير في المبسوط فإنما ذكرها من شرط الـــشرعية هنا أخذًا بسوق القوم إما أنه يحنث فيها بكل مفعول ومكان وحال فلحصول المحلـــوف علـــيه لا للعموم وإنما لم يذكروا المصدر لأنه المدلول اللغوي إذا أريد مطلقه فيـــصح ديانة نية التخصيص في أنواعه إذا كان متنوعًا في نفسه كما سلف في مسألتي إن خـــرجت ولا أســـاكن لا إن أريد النوع ثم ينوي تخصيص ذلك النوع ففي إن اغتسلت يـــصح نية تخصيص الفرض أو النفل أو التبرد إن كانت أنواعه لا إن كانت أوصافه كما نص عليه وقيل إنما يصح نية التخصيص في اغتسلت اغتسالا لا في اغتسلت لأن المصدر المصرح يقوم مقام الاسم الذي له عموم بخلاف غير المصرح وكونه في حكم المصرح

في حق صحة الفعل لا في حق إقامته مقام الاسم.

وتحقيق مذهبنا أن لا آكل أو إن أكلت لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل إثبات بعض أفرادها للمنافاة الظاهرة فلو نوى مأكولا دون مأكول فقد نوى ما لا يحتمله لفظه بخلاف لا آكل شيئًا ولا آكل أكلا إذ قد يقصد به عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم إذا فسره ببيان نيته فقد عين أحد محتملاته.

ونظيره الفرق بين قراءتي ﴿لَا رَيْبَ﴾ [البقرة: ٢] بالفتح والرفع على ما علم فيما مر من الفرق الواضح بين نفي الجنس المساوي للفرد المنتشر نصاً وبين الفرد المقيد بالإبهام المحتمل لهما، واستدق الإمام فخر الدين الرازي هذا النص للإمام الأعظم رحمه الله والفضل ما شهدت به الأعداء فلا يرد أن التأكيد تقوية مدلول الأول من غير زيادة فلا تفاوت بينهما.

للشافعي رحمه الله أن نفي الحقيقة إنما يتحقق بنفي كل مأكول ولذا يحنث بايها أكل وذلك معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص.

قلنا منقوص بتخصيص بعض الأزمنة والأمكنة بالنية حيث لا يجوز اتفاقًا والحل ما مر على أن دليلهم يفيد عموم المعنى والمبحث العموم الذي هو من عوارض الألفاظ ومنهما يعلم أن التزام جواز التخصيص في الجميع فاسد كفساد فرقهم بأن المفعول به من معقولية الفعل فلا يخطر بالبال إلا به فيكون كالمذكور بخلاف غيره وذلك لأن المتعدي قد يراد تعلقه بالمفعول وقد لا بتنزيله منزلة اللازم كما لو عم كلا الاستعمالين في المعاني ونزل في أكثر الفواصل القرآنية فلم يكن من ضرورياته كما في غيره.

ومن حكمه أن يثبت بشرط المقتضى لا شرط نفسه كالبيع الثابت في ضمن الأمر بالإعتاق بألف إلا عند زفر فإنه ينكر الاقتضاء ويشترط أهلية الإعتاق في الأمر لا القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية ويصح في الآبق وذا شأن التابع كإقامة الجندي والغلام والمرأة بنية السلطان والمولى والزوج فليس كالمذكور كما ظنه الشافعي رحمه الله ولذا لو قال المأمور بعته منك بألف وأعتقته يقع عنه لأنه كان مأمورًا بالبيع الضمني وأتى به مقصودًا فكان ابتداء عقد توقف على قبول الأمر فإعتاقه قبله يقع منه وقال أبو يوسف رحمه الله في الأمر به بغير شيء يعتق عن الأمر ويملكه هبة ويسقط القبض كما في البيع الفاسد مثل أن يقول أعتق عبدك عني بألف ورطل خمر وقوله لغيره أطعم عني كفارة يميني لأنه القبول وأنه ركن لما سقط فالشرط أولى وقالا يقع عن المأمور لأن مالية العبد تلفت على ملك المولى في يده غير مقبوضة للطالب ولا محتملة لها لهلاكها بالإتلاف لا حقيقة

وهو ظاهر ولا حكمًا لأن القبض والتسليم في الهبة لا يسقط في صورة فلا يحتمله ودليل لسقوط يعمل في محله بخلاف القبول في البيع حيث يحتمل كلا ركنيه السقوط بالتعاطي ي النفيس والخسيس في الأصح وفي نحو كيف تبيع الحنطة فقال قفيزًا بدرهم فقال كلني خمسة أقفزة فكالها فالشرط أولى كما في نحو بعتك هذا الثوب فأقطعه فقطعه والبيع الفاسد كالصحيح مشروع بأصله فيعتبر به نظرًا إلى الأصل وفي مسألة التكفير جعل الفقير قابضًا عن الأمر ثم عن نفسه لكون الطعام قائمًا وثمة المالية تالفة.

وهذه تحصيلات المنطوق والمفهوم على سوق الشافعية.

الأول في تعريفها قسموا الدلالة إلى المنطوق والمفهوم وإن جعلهما قليل منهم فسمى المدلول فأدرجوا غير دلالة النص في المنطوق وإياها في المفهوم فالمنطوق دلالة اللفظ على الحاصل في محل النطق إما حكمًا له تكليفيًا شرعيًا في الشرع وإيجابًا وسلبًا مطلقًا وإما حالا من أحواله أي حكمًا وضعيًا بأن يكون شرطًا له عقلا كتحصيل القوس في أرم أو شرعًا كالوضوء للصلاة والتمليك في أعتق عبدك عني أو سببًا له أو مانعًا كالحيض لترك الصلاة أو لنفسها وكما يستدل بقوله عليه السلام «**تمكث إحداهن شطر دهرها**»[1]، الحديث أن أكثر عشرة أو خمسة عشر قيل فنحو رفع عن أمتي واسأل القرية ليس من الاقتضاء إذ ليس المقدر حكمًا أو حالا للمنطوق.

وأقول إلا أن يجعل الاقتضاء أعم من وجه أو يفسر الحال بما يتناول المقدر فيهما فأقسام المنطوق أربعة..

١ - الدلالة على حكم مذكور لمذكور كأقم الصلاة الآية على وجوب صلاة الظهر.

٢ - على غير مذكور لمذكور نحو ﴿**فالآن باشروهن**﴾ على جواز إصباح الصائم جنبًا.

٣ - على حال مذكورة لمذكور نحو السارق والسارقة الآية على كون السرقة علة.

٤ - على غير مذكورة لمذكور كحديث الحيض على أكثر مدته والمفهوم دلالته على حكم أو حال غير المذكور لغير ما نطق به فهو قسمان نحو ولا تقل لهما أف على حكم الضرب ونحو ﴿**وَمِنهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ**﴾ [آل عمران: ٧٥] الآية على علية الأمانة لتأدية ما دون القنطار كذا ذكر.

وفيه بحث فإن الأمانة مذكورة إلا أن يراد كونه أمينًا والمذكور جعله أمينًا.

---

(١) تقدم تخريجه.

الثاني: في تقسيم المنطوق هو صريح إن كانت مطابقة أو تضمنًا لما مر أن فهم الكل عين فهم الجزئين ذاتًا وغير صريح إن كانت التزامًا وهذه ثلاثة لأنه إن كان مقصودًا للمتكلم فقسمان استقراء.

١- أن يتوقف الصدق والصحة العقلية أو الشرعية عليه نحو رفع الحديث واسأل القرية وأعتق عبدك عني بألف ويسمى اقتضاء.

٢- أن يقترن وصف مذكور في الجملة بحكم لو لم يكن ذلك الوصف أو نظيره علة له كان بعيدًا ويسمى إيماء وأقسامه خمسة.

١- عين الوصف علة لحكم مذكور في كلام الشارع والوصف في كلام غيره كقوله عليه السلام أعتق لمن قال واقعت أهلي في نهار رمضان.

٢- نظير الوصف علة الحكم في كلامه والنظير في كلام غيره كما في حديث الخثعمية.

٣- أن يفرق بين حكمين بوصفين صفة أو استثناء أو غاية أو غيرها نحو للراجل سهم وللفارس سهمان.

٤- أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا مناسبًا نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان.

٥- أن يذكر الوصف دون الحكم فيستنبط نحو أحل الله البيع فإنه حله وصف حكمه الصحة فالعلية في الكل مدلولة لا بالوضع للوصف المذكور وأما إذا ذكر الحكم دون الوصف كما في العلل المستنبطة فالمختار أنه ليس من الإيماء وإن لم يكن مقصودًا فإشارة.

ولها أمثلة منها حديث الحيض إلى أن أكثر من خمسة عشر عندهم وهو ظاهر فإن المقصود وهو المبالغة في نقصان الدين يقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض وعشرة عندنا وهذا أوجه كما مر أن العمر الغالب هو الستون بالحديث ولا حيض إلا بعد البلوغ فالثلاث مما بعده إذا ضم بما قبله وذا مجموع زمان الترك يبلغ نصف العمر كذا قيل.

وفيه بحث لأن سياق الذم يوجب اعتبار ترك زمان الوجوب إذ لا ذم بترك غير الواجب إلا أن يقال ليس الذم بترك الواجب فقط بل بالمجموع منه.

ومن عدم الأهلية على أن المناسب للسياق أن لا يكون الذم بترك الواجب بل بعدم أثر الأهلية إذ لا وجوب لنحو الصلاة في أيام الحيض أيضاً.

وأما إشارته إلى أن أقل الطهر خمسة عشر إذ لو كان زمانه أقل لذكره في ذلك السياق فإنما يناسب توجيههم ويقويه.

ومنها قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ﴾ [البقرة: ١٨٧] إلى جواز إصباح الصائم جنبًا بوجهين:

١ – استغراق الليل بجواز الرفث فإن الحل ليلة الصيام يقتضي جوازه في آخر جزء منها.

٢ – امتداد إباحة المباشرة حتى يتبين.

قيل فعد صاحب المنهاج هذه الآية والاقتضاء من المفهوم ليس بجيد لأن الدلالة فيهما على سؤال وحكم للمنطوق.

وأقول إلا أن يريد بعض أقسام الاقتضاء كما مر وغير خاف على المنصف أن الضبط الوافي والميز الشافي لأصحابنا كما سلف في المبادي.

الثالث: في تقسيم المفهوم إن وافق حكم المذكور حكم غيره إثباتًا ونفيًا فالموافقة وإلا فالمخالفة تسمى فحوى الخطاب أو لحنه أي مفهومه كقوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الاسراء: ٢٣] في حرمة الضرب وكآخر الزلزلة في المجازاة بالأمرين فيما فوق الذرة ونحو ﴿مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] في تأدية ما دونه و ﴿مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ﴾[آل عمران: ٧٥] في عدم تأدية ما فوقه قيل والكل تنبيه بالأدنى أي بالأقل مناسبة على الأعلى وقيل: بالعكس فيراد بهما الأصغر والأكبر فلذا كان الحكم في غير المذكور أقوى وإنما يعرف ذلك باعتبار المعنى المقصود من الحكم كالإكرام في منع التأفيف وعدم تضييع الإحسان والإساءة في الجزاء والأمانة وعدمها في القنطار والدينار ولذا قال قوم بأنه قياس جلي وقد مر فساده ثم هذا على تقدير أن يكون مساواة المسكوت عنه بواسطة لا موافقة ولا مخالفة كما قيل أما إذا ألحق بالموافقة كما فعله أصحابنا فلا يشترط الانتقال من الأدنى وهو الحق لأن اشتراك العلة مدار اشتراك الحكم.

قيل إن كان التعليل بالمعنى في الموافقة والسببية للفرع قطعتين فقطعية كما مر وإلا فظنية كقول الشافعي رحمه الله إذا أوجب القتل الخطأ وغير الغموس الكفارة فالعمد والغموس أولى وإنما يتم لو كان المعنى الزاجر أما لو كان التلافي للمضرة فلا إذ ربما لا يقبله العمد والغموس لعظمهما وقد مر ما فيه.

الرابع في أقسام مفهوم المخالفة المسمى دليل الخطاب وشرطه حصره القائلون به بالاستقراء في اللقب، والصفة، والشرط، والغاية، والاستثناء، والبدل، والعدد، وإنما، والحصر، وقران العطف، وليعم أمران:

١ – إن عدها مفهومًا من جهة الحكم لا ينافي عد نحو الصفة والشرط إيماء ومنطوقًا

من جهة دلالتهما على علية الوصف.

٢ - إن عد الغاية والاستثناء مفهوم المخالفة إنما يصح في بعض الأمثلة كالمرافق حيث يدل على أن غسل ما بعدها ليس بواجب وكالاستثناء المفرغ وإلا فالدلالة في نحو أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا والاستثناء التام على حكم المذكور كذا ذكر.

وفيه نظر فإن المرافق وما وراءها مذكور في الأيدي لتناوله إلى الإبط وغير المذكور في الاستثناء حكم المستثنى وهو مذكور في المفرغ غالبًا فالأولى تمثيل الغاية بنحو الليل في الصوم والاستثناء إن صح أنه من المفهوم المفسر بما ذكر بنحو ليس إلا وليس غير منه على أنه يجب ذكر ما هو المستثنى قبلهما وعندنا يسمى الكل تمسكًا فاسدًا إذ الإثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل عليه فتحقق نقيض الحكم كعدم وجوب الزكاة في غير السائمة إما لكونه أمرًا أصليًا وبدليل آخر وبالقرائن الحالية أو القالية قالوا واشترط في الجميع أمور:

١ - أن لا يظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم وإلا كان موافقة وكذا مساواته أما القياس فقد يكون حكم أصله ثابتًا بالإجماع لا لنص ويكون علته في الفرع أدنى إلا عند من جعل جنسه المساواة.

٢ - أن لا يخرج مخرج الأغلب كتقييد الربائب بالكون في الحجور والخلع بخوف عدم إقامة حدود الله ونكاح المرأة نفسها بعدم إذن الولي لأن وجه الحمل على التخصيص تحقيق الفائدة فإذا ظهرت أخرى كالمدح والذم والتأكيد في الصفة بطل وجه الدلالة.

٣ - أن لا يكون لخصوصية السؤال أو الحادثة كالسؤال عن سائمة الغنم أو كون الغرض بيانها.

٤ - أن لا يكون تقدير جهالة للمتكلم بحكم المسكوت عنه ولا خوف يمنع عن ذكره ولا غيرهما من موانعه والفقه ما مر أن الحاجة إلى تحقيق فائدة التخصيص إنما يتحقق عند عدم فائدة أخرى والحق أن هذا الاشتراط لا يتصور في نحو الاستثناء والغاية والبدل والحصر وأن كون الغرض بيان المذكور فائدة شاملة يمكن أن يمنع به كل فرد منه على أن تخصيص الحكم النفسي المفسر بالعلم بوقوع النسبة أولا وقوعها عندنا وبالإذعان عند الحكيم يكفي فائدة فلا يجب تخصيص الحكم الخارجي وهو الوقوع أو اللاوقوع أما عدم تأديته أصلا كما في الإنشاء أو لعدم تأدية مخالفه كما في الخبر فلا يلزم تأدية العدم فيهما.

الخامس: في مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله النص باسم الجنس كالماء في حديث الغسل أو العلم نحو زيد موجود.

منعه الجمهور خلافًا لأبي بكر الدقاق وبعض الحنابلة والأشعرية.

لـــنا أولا: أن القول بالمفهوم حيث يتعين التخصيص فائدة وليس التنصيص باللقب كذلك إذ لو طرح اختل الكلام.

وثانـــيًا: لزوم الكفر من سعد موجود ومحمد رسول الله لاقتضائهما نفي وجود غيره حتى الله جل جلاله ونفي رسالة سائر الأنبياء.

وثالـــثًا: الآيـــات والأحاديث التي ليس التنصيص باللقب فيها للتخصيص نحو ﴿فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا﴾[التوبة: ٣٦] الآية ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ﴾[لقمان: ٣٤] الآية ونحـــو «ولا يـــبولن أحدكم»[١] الحديث لا تخصص بالأشهر الحرم وبالغد وبالجنابة دون الحيض كذا قيل في توجيهها.

وفـــيها بحـــث ســـيجيء أن القيود من قبيل الأوصاف بل الوجه التوجيه بتخصيص المخاطـــبين والـــنفس والبول أما الاستدلال بأن القول به يفضي إلى بطلان القياس الحق ففاسد لأن موضع القياس مستثنى اتفاقًا لأن ذكر الأصل كذكر مناط حكمه لا لأن شرط المفهـــوم عـــدم ظهور المساواة كما مر إذ القياس قد يكون للأدنى إلا عند من جعلها جنسه.

لهم أولا فهم الأنصار وهم من أهل اللسان عدم وجوب الاغتسال بالإكسال من قوله عليه السلام: «الماء من الماء»[٢] قلنا بموجب العلة ذلك من حرف الاستغراق أي جنس الاغتـــسال الذي يتعلق بالماء من الماء فلا يرد ما من الحيض والنفاس وقد سلمناه لكن يكـــون وجـــود الماء تارة عيانًا كالإنزال وأخرى دلالة كالتقاء الختانين لسببيته كالسفر والنوم.

وثانيًا أنه لولا التخصيص فلا فائدة للتنصيص.

لا يجاب كشمس الأئمة بأنها التأمل للاستنباط لنيل ثوابه ولا يحصل بالتعميم لما مر أن موضع القياس مستثنى بل فائدته إفهام مقصود الكلام.

وثالثًا: التبادر إلى الفهم في قوله لمن يخاصمه ليست أمي بزانية ولا أختي حتى أوجب به الحد مالك وأحمد.

---

(١) أخرجه البخاري (٩٤/١) ح (٢٣٦) ومسلم (٢٣٥/١) ح (٢٨٢).

(٢) أخرجه مسلم (٢٦٩/١) ح (٣٤٣).

قلنا من القرائن الحالية كالخصام وإرادة الإيذاء لا من اللفظ.

السادس: في مفهوم الصفة ولا يراد بها التعب بل كل قيد في الذات من نحو سائمة الغنم ولى الواجد وطرفي الزمان والمكان وغيرهما حتى قال إمام الحرمين بجواز تناولهما لمفهوم الغاية والعدد فضلا عن الشرط فإن المحدود والمعدود موصوفان بالحد والعد.

والعد والمظروف بالاستقراء في الظرفين فقال به الشافعي وأحمد ومالك والأشعري مطلقًا وأبو عبد الله البصري في ثلاث صور:

في موضع البيان كبيان خذ من غنمهم صدقة بقوله عليه السلام: «**في الغنم السائمة زكاة**»[1] حاشية.

٢-في تمهيد القاعدة كقوله عليه السلام «**إن تخالف المتبايعان في القدر أو في الصفة فليتحالفا وليتحالفا** »[2] فالظرفان صفة معنى وهو أوجه من اعتبار الشرط صفة من حيث المعنى.

دخول غير ما له الصفة فيه دخول الواحد في ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ**﴾ [البقرة: ٢٨٢] ونفيناه كالقاضي والغزالي والمعتزلة والقفال وابن سريج والنزاع في وصف خاص لا مادح ولا غيره.

لنا أولا لو ثبت فينقل إذ لا مدخل للعقل في مثله متواتر أو جار مجراه في الاعتماد لأن الآحاد لا تفيد ولم يوجد وإلا لما اختلف فيه وبقيد الجريان اتباعًا لصاحب الكشف رحمه الله اندفع منع اشتراط التواتر.

وثانيًا أنه لو أفاد لم يحسن بعد الأمر المقيد السؤال عن حال عدم القيد كما إذا كان النفي مصرحًا.

وفيه بحث سيجيء مع جوابه.

وثالثًا لو ثبت في الإنشاء لثبت في الخبر لأن الحذر عن عدم الفائدة مشترك لكن قولنا في الشاة الغنم السائمة لا يدل على عدم المعلوفة لا لغة ولا عرفًا قطعًا ولا يجاب بالالتزام لولا القرينة فإنه مكابرة ولا بأنه قياس في اللغة إذ المراد به دخوله تحت القاعدة الكلية

---

(١) لا يوجد بهذا اللفظ وأصله أخرجه البخاري (٢/٥٢٧) ح (١٣٨٦).

(٢) أخرجه الدارمي (٢/٣٢٥) ح (٢٠٤٩) والبيهقي في الكبرى (٥/٣٣٣) ح (١٠٥٩١) والدارقطني في سننه (٢٠١٣) برقم (٦٧)، والشافعي في مسنده (١/٣٢٨) ح (٣٠٢) والطبراني في الكبير (١٠/١٧٤) ح (١٠٣٦٥)، وابن الجوزي في التحقيق (٢/١٨٥) ح (١٤٥٨) بتحقيقنا، وانظر التلخيص الحبير (٣/٣٠).

الثابتة بالاستقراء القائلة بأن كل ما ظن أن لا فائدة للفظ سواه تعين لأن يكون مرادًا ولا بأن للخبر خارجيًا شأنه الإشعار بوقوعه فلا يلزم من عدم الإشعار عدمه والإنشاء لا خارجي له فانتفاء إيجاب الزكاة في المعلوفة مثلا عين انتفاء وجوبها وذلك لأن حاصله أن النص غير متعرض لحكم المسكوت عنه ونحن نقول به ولا فرق فيه بينهما لأن عدم الحكم بالشيء كما هو أعم من حصوله ولا حصوله خارجًا كذلك أعم من الحكم بالعدم فالكلام في أن الإيجاب في السائمة ليس نفيًا للوجوب في المعلوفة لا في انتفاء إيجاب الشيء ليس انتفاء لوجوبه.

ورابعًا لو صح لما جاز تعليق الحكم الواحد بالقيدين المتخالفين معًا كإيجاب الزكاة في السائمة والمعلوفة إما لعدم فائدة القيدين حينئذ وإما التناقض منطوق كل مع مفهوم الآخر.

وخامسًا: لو ثبت لما ظهر خلافه بدليل وإلا لزم التعارض .

ونظر فيهما بأن هذا المفهوم ظني فيترجح المنطوق عليه والتناقض والتعارض في الظواهر جائزان لجواز التأويل بالدليل ودفعه أقوى دليل عليه وفائدتهما دفع احتمال تخصيصهما وجوابه أن معناهما لو ثبت لزم خلاف الأصل من التناقض والتعارض وإن لم يثبت لم يلزم وما يفضى إلى خلافه مرجوح إلا الدليل فإن أقامه كان معارضة وهي مقررة لا مبطلة ودفع احتمال التخصيص لو كفى فائدة فليكف لأحد التقييدين فقط لمثبتيه أولا أن أبا عبيد القاسم الكوفي أو أبا عبيدة معمر بن المثنى وكل منهما إمام في معرفة اللسان فهم من قوله عليه السلام: «لي الواجد يحل عقوبته وعرضه»[1] أي مطل الغنى يحل حبسه ومطالبته أن مطل غير الغني ليس كذا ولما فسر الشعر في قوله عليه السلام: «لأن يمتلئ بطن الرجل قيحًا خير من أن يمتلئ شعرًا »[2] بالهجاء أو بهجاء الرسول عليه السلام قال فلم يكن لذكر الامتلاء معنى لاستواء قلته وكثرته فيه فجعل لامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير.

قال إمام الحرمين المراد مطلق الشعر وبامتلائه الاعتناء بتكثيره بحيث يكون مرغوبًا

---

(١) أخرجه البخاري معلقًا بغير الجزم (٢/٨٤٥) باب لصاحب الحق مقال (١٣)، والبيهقي في الكبرى (٦/٥١) ح (١١٠٦١)، والنسائي في الكبرى (٤/٥٩) ح (٦٢٨٨) وابن أبي شيبة في مصنفه (٤/٤٨٩) ح (٢٢٤٠٢)، والطبراني في الأوسط (٣/٤٦) ح (٢٤٢٨) في مسند المقلين (١/٣٧) ح (١٢)، والإمام أحمد في مسنده (٤/٣٨٩).

(٢) أخرجه الشاشي في مسنده (١/١٧٥) ح (١٢٠).

عـــن غـــيره إذ لا يلام عليه إلا حله إذاً وكذا الشافعي قال به وهو ممن يعلم لغة العرب فالظاهر فهمه.

قلـــنا يجوز إن بنياه على اجتهادهما لا على فهمه كيف والبحث معهما ومع أمثالهما قيل لو كان هذا قادحًا لما ثبت شيء من مفهوم اللغات.

قلـــنا لا نعلم إذ الكلام مع من في صدد إثبات أحكام الشرع وإلا فليجب على جميع الأمة والأئمة تصديق ما بناه الشافعي رضى الله عنه على اللغة من الأحكام والإجماع على خلافـــه مع أن نفي الأخفش إياه لغة معارض مؤيد بالعدم الأصلي وإن رواته ليست من أئمة الاجتهاد.

وثانيًا: لولا لم يكن للتخصيص بالذكر فائدة وكلام البلغاء بريء عنه فكلام الله تعالى أولى.

لا يجـــاب بـــأن الوضع لا يثبت بترتيب الفائدة بل بالنقل لما مر أنه إثبات بقاعدة اســـتقرائية بل بما مر أن فائدته الإشعار بتعلق الحكم النفسي به سواء لم يكن له خارجي كالإنشاء أو كان كالخبر يطابقه أو لا فإن الألفاظ موضوعة بإزاء ما في النفس وهو المعبر عنه يكون الغرض بيانه أو عدم احتمال تخصيصه أو لا فإن الألفاظ موضوعة بإزاء ما في الـــنفس وهو المعبر عنه يكون الغرض بيانه أو عدم احتمال تخصيصه عامًا وإذا استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال أو كثرة بواعثه على الحكم وغير ذلك.

قـــيل مـــثله خارج عن محل النزاع قلنا الأولى فائدة عامة ولذا ما يجاب عن النقض بمفهـــوم اللقب بأن فائدة ذكره عدم اختلال الكلام ليس بشيء لأن الداعي عدم اختلال المقصود وذا إنما يتم بجميع قيوده ويؤيده قول أئمة العربية أن القيد مناط الإفادة حتى قيل ينـــصب النهي في ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] على كل منهما وفى وكفورا على المجموع.

وثالـــثًا: لـــو لم يكـــن فيه الاختصاص لزم الاشتراك إذ لا واسطة بين ثبوت الحكم للمسكوت عنه وعدمه وليس للاشتراك اتفاقًا.

قلـــنا علـــى أنه منقوض بمفهوم اللقب إن أريد أن نفس الأمر لا يخلو عن أحدهما فمـــسلم لكـــن الكلام في إفادة اللفظ ولا حصر بين الإفادتين لأن عدم الإفادة واسطة وبعبارة أخرى إن أريد اختصاص الحكم النفسي فلا نزاع وإن أريد اختصاص متعلقه وهو الحكـــم الخارجي أعنى الثبوت والانتفاء فممنوع إما لعدم أدائه أصلا كما في الإنشاء أو لعدم تعرضه بخلاف مؤداه ولا يلزم من عدم الحكم الحكم بالعدم.

ورابعًا أن قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر الشافعية.

قلنا للتصريح بغيرهم وتركهم على الاحتمال أو لأن بعض الناس يفهم الحصر أو لأنه مما يفهم في الجملة ولو من القرائن.

وخامسًا: أن قوله عليه السلام بعد نزول ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] الآية لأزيدن على السبعين دل على فهمه عليه السلام مفهوم العدد وهو أن حكم ما وراء السبعين خلافه.

وقول يعلى بن أمية لعمر رضى الله عنه ما بالنا نقصر الصلاة وقد أمنا فأجاب بأنه سأل النبي عليه السلام وأجاب بحديث الصدقة[1] دل على فهمهما مفهوم الشرط وقرره الرسول عليه السلام وقد مر أن كلا من العدد والشرط صفة في المعنى أو الغرض إلزام من لا يفصل.

قلنا في الأول لا نعلم الفهم فإن العدد هنا للمبالغة ولعل قوله لأزيدن لأنه علم بالوحي أو غيره أن شركة ما زاد غير مراد هنا بخصوصه ولئن فهم فمن أن الأصل جواز الاستغفار له لكونه مظنة الإجابة لا من العدد وفي الثاني لعل فهمهما من استصحاب الحال في وجوب الإتمام.

وسادسًا أن فائدة التخصيص أكثر إذ فيه النفي عن الغير وتكثيرها يلائم غرض العقلاء فالظاهر هو ولا دور كما في كل برهان أن والحل إن توقف المؤثر على عقلي وتوقف الأثر عيني.

قلنا تكثيرها لا يكفي دالا على الوضع بل على الترجيح بعد التردد بين الثابتين نقلا.

وسابعًا إن فهم العلية من دليل الإيماء لاستبعاد عدم إرادة التعليل ففهم الشيء لعدم الإفادة بدونه أولى إذ هذا أشد محذورًا.

قلنا ذا متعارف لا هذا إلا بدليل.

قيل مشترك كما يفهم من قولنا الإنسان الطويل لا يطير فيستبعده العقلاء.

قلنا لعله لفهم التعليل إذ الطول ليس علة ثم لا يقتضي من انتفاء العلة انتفاء المعلول لجواز ثبوته بعلل شتى ولذا قال مشايخنا أقصى درجات الوصف عليته وحين لم ينف فغيره أولى.

وثامنًا كالشرط في أنه معترض على ما يوجب لولاه بخلاف العلة لأن إيجابها ابتدائي قلنا قياس في اللغة بل هو هو كما مر.

(١) انظر التمهيد لابن عبد البر (٢٧٢/١٥).

تتمة: النصوص التي صفاتها للاختصاص معارضة بما ليس كذلك نحو ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥] في جزاء الصيد إذ يجب على الخاطي ﴿وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] لحل من لم يهاجر اتفاقًا ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا﴾ [النساء: ٦] فلا تمسك بالوقوع في نزاع الظهور.

فروع: وصف الربائب بكونها من نسائنا والفتيات بكونها من المؤمنات لا يعدم الحرمة في بنت المزنية والحل في الأمة الكتابية خلافًا له إما لأن دعوة المولى أكبر أو لإدامة ولدتهم في بطون تنفي نسب الأصغرين فإما لأن دلالة حاله وهي فرضية التزام النسب عند دليله والتبري عند دليله جعلت سكوته في موضع الحاجة إلى البيان بيانًا إصلاحًا لأمره فإن ضرورة بترك الفرض أعلى وإما لعدم شرط الثبوت وهو الدعوة وليسا ولدي أم الولد حتى لا يشترط الدعوة لولادتهما قبل ثبوت الأمومية ودعوة الواحد ممن في بطن دعوة للجميع وأما رد قول شهود الميراث لا نعمل له وارثًا في بلخ عندهما فلزيادة تورث بإيهامها علمهم في مكان آخر شبهة بها ترد والشبهة مسلمة وقال سكونهم عن سائر الأمكنة ليس في موضع الحاجة لعدم وجوب ذكر المكان فليس بيانًا لوجوده على أنه يحتمل أن يكون للاحتراز عن المجازفة.

السابع: في مفهوم الشرط وهو أقوى ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لأنه صفة معنى وبعض من لا يقول به كأبي الحسن الكرخي منا وأبي الحسين البصري من المعتزلة وابن سريج من الشافعية.

لنا ولهم ما تقدم فيها من مقبول ومزيف ولهم أيضاً أن شأن الشرط أن يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولا يرد ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣] لخروجه مخرج الأغلب ومخرج المبالغة لأن المولى أحق بإرادته أو تحالف لمعارض أقوى وهو الإجماع أو لعدم شرط التكليف حينئذ لأنهن إذا لم يردن التحصن لم يكرهن على البغاء فلا يمكن الإكراه عليه وهذا أولى من أن يقال أردن البغاء لأن عدم جواز خلو ضدين ليس بينهما ثالث عن الإرادة إنما هو عندهم لا عند من أورده عليهم وهو أبو عبد الله البصري وعبد الجبار من المعتزلة.

قلنا هو شرط لإيقاع الحكم لا لثبوته كما مر فينتفي الإيقاع بانتفائه وإن كان حلفا فيحنث به من حلف لا يحلف لا من حلف لا يوقع أو لا يقع إلا عند وجوده ولذا قلنا لا يصير سببًا إلا عنده ولئن سلم فذا في الشرط الوضعي أو الشرعي لا اللغوي لاحتمال أن يكون سببًا أو علة بل هو الغالب قيل فإن اتحد العلة انتفى المعلول بانتفائها وإن تعددت

فكذا لأن الأصل عدم غيرها.

قلـــنا: لا نعلـــم بل الغالب تعدد العلل والغالب كالمتحقق ولئن سلم فاللزوم منه لا يقتـــضي عليته ولذا قلنا عدم الإيقاع والوقوع والجزاء عدم أصلى فإن قلت ما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه خطب امرأة فأبوا أن يزوجوها إلا بزيادة صداق فقال إن تزوجتها فهي طالق ثلاثًا فبلغ ذلك الرسول عليه السلام فقال: «**لا طلاق قبل النكاح**»[1] مفسر يبطل ذلك.

قلـــنا إن صح فمؤول لأن مداره على الزهرى وقد عمل بخلافه وذلك لأنه أول قوله عليه السلام «**لا طلاق قبل النكاح**» بأن المرأة كانت تعرض على الرجل فيقول هي طالق ثلاثًا فتحرم فرده الرسول عليه السلام بذلك فرد الزهري المعلق إلى المرسل دليل أنه يرى صحة التعليق بالنكاح.

الـــثامن: في مفهوم الغاية وهو أقوى من مفهوم الشرط لما يختص به من الدليل ولذا قال به كل من قال بذاك وبعض من لم يقل كالقاضى وعبد الجبار.

لـــنا: ما تقدم وللقائل به ذلك ووجه يخصه هو أن الغاية آخر فلو دخل ما بعدها لما كانت آخرًا.

قلـــنا: قـــولا بالموجب سلمناه لكن لا نزاع في عدم دخول ما بعد الأخر بل في أن مدخـــول حـــرف لغاية آخر أم لا فقد لا يكون آخرًا كالليل في الصوم فلا يدخل وقد يخـــتلف في أنـــه الأخـــر أما ما قبله كالمرافق فإنها آخر محل الغسل عندنا لا عند زفر وكالعاشر في الإقرار من واحد إلى عشرة ليس آخرًا عندنا وعليه معظم الشافعية آخر عند الصاحبين كالواحد وليس آخرين عند زفر رحمه الله وكذا في ضمنت مالك على فلان من واحد إلى عشرة يلزم عند زفر ثمانية وعند بعض الشافعية تسعة وعند بعضهم عشرة وهو قياس قولنا لأن عموم ما يجعلها لإسقاط ما وراء الغاية بخلاف الإقرار فإنها فيه لمد الحكم كالجـــدارين في بعث من هذا إلى هذا وكذا النخلتان وكذا في الإقرار في قول الرافعي من

---

(١) أخـــرجه الحاكم في مستدركه (٢/٤٥٥) ح (٣٥٧٣) وقال مدار سند هذا الحديث على إسنادين واهـــيين جويـــبر عن الضحاك عن النزال بن سبرة عن على، وعمر بن شعيب عن أبيه عن جده، ولذلك لم يقع الاستقصاء من الشيخين في طلب هذه الأسانيد الصحيحة، والله أعلم، والـــدارمي (٢/٢١٤) ح (٢٢٦٦)، والبيهقـــي في الكـــبرى (٧/٣٨٣) ح (١٥٠٢٨)، والدارقطني في سننه (١٤١٤)، وابن ماجه (١/٦٦٠) ح (٢٠٤٨) وابن أبي شيبة في مصنفه (٦٤١٤)، وعبد الرزاق في مـــصنفه (٧/٤٦٤) ح (١٣٨٩٩) والبزار في مسنده (٦/٤٣٩) ح (٣٤٧٢) والطبراني في الأوسط (٨/١٦٨) ح (٨٢٩٦) والحارث في مسنده (١/٤٣٩) ح (٣٥٧) البغية.

الشافعية خلافًا للغزالي في النخلة الأولى.

ولي في هـــذا الجـــواب نظر لأن النزاع إذا كان في حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم كيف وكلام العلماء ظاهر في أن المفهوم لما بعده والحق في الجواب ما مر غير مرة أن عدم التعرض ليس تعرضًا للعدم.

إن قلت الغاية منهية والإنهاء إعدام وهو تعرض للعدم.

قلنا إنها للنسبة النفسية فيكون إعدامًا للإيقاع لا إيقاعًا للعدم فالمفهوم من العدم إما لأنـــه الأصـــل وإما من أحوال الكلام وخصوصيات المقام ومبنى هذه الشبهة اشتباه أن الألفـــاظ موضوعة بإزاء المعاني المعقولة كما هو الحق أو بإزاء الموجودات الخارجية وقد سلف تحقيقه.

التاســـع في مفهـــوم الاســـتثناء والبدل والعدد فالاستثناء والبدل تبينا غير أن مفهوم الاســـتثناء يخـــتص بـــبعض المفرغ ليكون حكم المسكوت عنه ودالا يكون إلا إثباتًا لاختصاص المفرغ بالنفي إلا في قلائل قلما تتعارف نحو قرأت إلا يوم كذا ومفهوم البدل شامل نحو ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ﴾ [آل عمران: ٩٧] الآية أما مفهوم العدد نحو «**خمس من الفواســـق**»[1] الحـــديث: «**وأحلت لنا ميتتان ودمان**»[2] الحديث فيقول به بعض الفقهاء يمنعون من الإلحاق بالقياس على المعدود كما على المحدود والمذهبان مرويان من أصحابنا فقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق ولأن الذئب في معنى الكلب العقور أي في أنه يبـــتدئ بالأذى وكذا قوله العقعق غير مستثنى لأنه لا يبتدئ بالأذى فليس كغراب الجيف مـــع قوله في جواب قياس الشافعي السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من إبطال العـــدد ناظر إلى المذهبين فلهم ما مر وأنه عددي لزم إبطال نص العدد إذ هو لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم في ثلاثة قروء.

قلـــنا التعميم بعلته لا سيما إذا كانت مفهومة لغة إذ الثابت بدلالة النص منصوص لا بنفسه وعدم التعرض ليس تعرض العدم .

العاشـــر في مفهوم الاستثناء إنما هو نفي غير المذكور آخراً فاعتمد البعض في أنه لا يفيد الحصر على أنه مثل إن وما زائدة كالعدم . قلنا بل بينهما فرق لإفادته الحصر بالنقل

---

(١) أخرجه البخاري (٣/١٢٠٤) ح (٣١٣٦) ومسلم (٢/٨٥٦) ح (١١٩٨).

(٢) أخرجه البيهقي في الكبرى (١/٢٥٤) ح (١١٢٨)، والإمام الشافعي في مسنده (١/٣٤٠)، وابن ماجه (٢/١١٠٢) ح (٣٣١٤) والربيع في مسنده (١/٢٤٣) ح (٦١٨) والإمام أحمد في مسنده (٢/٩٧) ح (٥٧٢٣) وعبد بن حميد في مسنده (١/٢٦٠) ح (٨٢٠).

عن ائمة اللغة واستعمال الفصحاء ، وقد يفيده بالمنطوق لأنه بمعنى النفي والاستثناء وهو يفيده منطوقًا إذا كان المستثنى منه مذكور كما مر وقد مر البحث فيه.

قلنا: بون بين بين إفادة نفي غير المذكور وإفادة النفي المذكور وبذلك الفرق بين المنطوق والمفهوم وأما الفروق الأخر البينة في علم المعاني فمبينة على ضمنية النفي فيه فلا تعلق لها بما نحن فيه أما الاحتجاج في الحصر بمثل «إنما الولاء لمن أعتق» فليس بتام لجواز استفادته من عموم الولاء إذ معناه كل ولاء للمعتق فلا يكون بعضه لغيره لأن الجزئي السالب نقيض الكلي الموجب.

إن قيل لا نعلم المناقضة وسالبية الجزئي هنا لجواز اجتماعهما صدقًا يكون بعض الولاء له ولغيره شركة.

قلنا: يستلزم الجزئي السلب إذ ما للغير ولاء وليس للمعتق.

لا يقال تغاير إضافي نحو خرجت بوجه غير وجه الدخول لا وجودي فلا يصدق سلبه عن المعتق لجواز أن يعرض لشيء واحد إضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله أو بعضه سماع لعمر ولأنا نقول بل وجودى لأن اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما في ملكته الدار لزيد ظاهر في الاستقلال إذ ما لعمرو وغيره على تقدير الشركة وليس له حتى أو قال كل الدراهم لزيد ولعمر ويقتضي مقابلة الجملة بالجملة التوزيع فلا يكون البعض لزيد.

تنبيه: فعلم أن كل إيجاب كلى يفيد الحصرالموضوع في المحمول عند التغاير الحقيقي بين ما ثبت له المحمول وما لم يثبت له ولا شك أن حصر الموصوف في الصفة إضافي فالأئمة من قريش ظاهره حصر الإمام فيهم والإنسان حيوان يفيد نفي الجمادية في الجملة والإنسان ضاحك يفيد نفي أنه ليس بضاحك دائمًا هذا ما ذكروا.

والحق عند مشايخنا أنه بمعنى ما وإلا وقد مر في الاستثناءان شأنه السكوت عن غير المذكور وضعًا.

الحادي عشر: في مفهوم الحصر ويراد به عرفًا النفي عن الغير ويحصل من تصرف في التركيب كتقديم ما حقه التأخير من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر حيث يفهم من العدو عن الأصل قصد النفي عن الغير وابن الحاجب ينكره إلا في نحو العالم أو الرجل زيد وصديقي زيد مما أريد بالمعرف المبتدأ الجنس أي المعهود الذهني لا غيره لكن الصفة وغيره ونحو الرجل زيد لعموم دليله الآتي من لزوم الاختيار عن الأعم بالأخص .

أما إذا كان المعرف هو الخبر نحو زيد العالم أو زيد الرجل أو هو العبد ونحو قوله:

أنا الرجل المدعو عاشق فقره إذْ لم يكارمني صروف زماني

فلا وعند عبد القاهر ومن تبعه كل من الخمسة للحصر فالعالم زيد قصر المسند إليه في المسند وعكسه عكسه واللام فيهما للعهد الذهني ويفرق بأن الأول يقال لمن يطلب تعيين العالم المستحضر والثاني لمن يطلب حكمًا معلومًا للعين المستحضر باسمه والثالث حصر كمال السند لأن الجنس مطلق فينصرف إلى الكامل مريدًا أنه لا يعتد برجولية غيره والرابع حصر المسند إليه في جنس المسند مريدًا اشتهاره به واندراجه تحت ذلك الجنس المحقق لا تحت مقابله وكذا الخامس غير أن جنس المسند فيه موهوم مقدر مجري مجرى المعلوم المحقق.

فعلم أن الحصر عندهم لا ينحصر في المعرف نحو تميمي أنا ولا بين المبتدأ أو الخبر نحو إياك نعبد والله أحمد ولا بعدهما في تعريف المبتدأ نحو في الدار رجل ولا بعده في العهد الذهني لصحة إرادة الجنس في تعريف الخبر وإنما أنكر ابن الحاجب غيره نظرًا إلى مجيئها لغير الحصر في مواضع كثيرة والحق إذا قيل بالمفهوم خلافه إذ ليس دعوى أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر كلية بل مطلقة وهو الحق في الصفة أيضاً عند القائلين به.

وفيه مذاهب ثلاثة كما في إنما:

١- لا يفيده وهو المذهب.

٢- يفيده بالمنطوق.

٣- بالمفهوم والثاني ظاهر بطلانه لأن المنفي عنا وحكمه كالعالم في المثلين وليس بمذكور لهم أنه لو لم يفد حيث لا عهد خارجيًا فإنه المبحث إذ لا حصر معه كما علم في المعاني وسيفهم من الدليل لزم الحكم بالخاص على كل من أفراد العام وبطلانه ظاهر.

بيانه أن التعريف في العالم زيد ليس للجنس أي الحقيقة من حيث هي إذ الحكم عليها بأنها زيد كاذب لا لكليتها وجزئيته كما ظن فإن الحقيقة من حيث هي ليست كلية ولا جزئية ولا هي من حيث كونها معروضة للكلية وهو الكلي الطبيعي عند التحقيق ولا المجموع وهو الكلي العقلي إذ لا يصح حمل الجزئي على شيء من الثلاثة كما لا يصح حمل الأخيرين على الجزئي بخلاف الأول على ما سيتضح بل لما صدق عليه فأما بعد تخصيصه بالعهد الذهني بوجه ككونه كاملا في العلم والصداقة لي يصحح أن يحمل عليه زيد فقد ثبت المدعي.

لا يقال الثابت به إن أكمل الناس في العلم زيد وهو غير الحصر المدعي.

لأنا نقول نعم لولا تضمنه ادعاء أن غير الكامل ليس علمًا كما علم في المعاني على

أن العهد بنحو الكمال غير ملتزم بل يكفي بنفس العلم وإما مستغرقًا فإما للأفراد المقدرة بمعنى كل شخص يقدر فردًا له زيد وفيه المدعي أيضاً وإما للمحققة ولا أقل من فرد غير زيد كعمرو فإذا حكم على كل فرد منه حكم يزيد على عمرو أيضاً.

إن قيل: يحتمل ما صدق عليه مطلقًا من غير تعيين ولا استغراق والمهملة لا تستلزم الكلية.

قلنا يحمل مثله في المقام الخطابي على الاستغراق دفعًا للتحكم كما علم.

قيل فيكون كاذبًا لما عرف أن أحد طرفي القضية متى سوِّرَ بسور الإيجاب الكلي قلنا صدقه خطابي لا برهاني على قول البحتري:

ولم أرَ أمثال الرجال تفاوتت لدى المجد حتى عد ألف بواحد

ولـــذا يستفاد الحصر، ولا يرد على ابن الحاجب رحمه الله أنه لازم في زيد العالم بعينه ولا فرق بأن الإخبار عن الأخص بالأعم جائز قطعًا بخلاف العكس لأن ذلك في النكرة لا في نحو الإنسان هو الحيوان ولا بأن المتأخر يصح عاهدًا لزيد السابق قرينة له لأن الخبر العاهد لا بد من كونه مستقلا بالإشارة كالموصولات مع قطع النظر عن المسند إليه ولأن الكلام فيما لا عهد خارجيًا وذلك لأن المسند يقصد به مفهومه فمعناه زيد شيء ثبت له العلم لا جزئياته كلها أو بعضها وإلا كانت منحرفة ولم تتعارف في العلوم بخلاف صورة التقديم فمعناها جميع جزئياته أو بعضها المعهود ذهنًا زيد وفيه الحصر.

يوضحه أن الفرق بين المنكر والمعرف الجنسي أو المعهود الذهني ليس إلا بالإشارة وعدمها فلاتحاد المعنى صح حمله بلا حصر وبه يعلم فساد تمسك بعض المانعين بأنه لو أفـــاده التقديم لأفاده التأخير لاتحاد مفهومهما كيف ولو صح لورد في عكس كل قضية هذا.

والحق عند مشايخنا أن الحصر فيه إن لزم فمن مجموع الكلام والمقام كالإشارة الحسية واللفـــظ بمجرده ساكت وتأخير الخبر في ذلك كتقديمه إذ قصد الاستغراق الادعائي لا يجعل القضية منحرفة ولا يتوقف على امتناع قصد المعاني الآخر إذ لا حجر للمتكلم في مثله.

الـــثاني عشر في مفهوم قران العطف وهو نفي الحكم في المعطوف عما نفي عنه في المعطوف عليه فيستدل بقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] على عدم وجوب الزكاة على الصبي عدم وجوب الصلاة عليه وقد فعله بعض أصحابنا رحمهم الله وقد مر الكلام عليه.

تنبيه: شيء من هذه المفهومات لو ثبت كان إشارة والله تعالى أعلم.

الركن الثاني: من السنة وفيها مقدمة وعدة فصول

أما المقدمة ففيها مباحث

الأول أنها لغة الطريقة[١] وشرعًا في العبادات النافلة وههنا ما صدر عن الرسول غير القرآن قولا كان ويخص بالحديث أو فعلا وتقريرًا[٢].

الثاني: أن الأكثر على جواز الذنب قبل الرسالة خلافًا للروافض مطلقًا والمعتزلة في الكبيرة ومعتمدهما إيجاب التنفر عن اتباعهم ومبناه التنقيح العقلي وبعدها في عصمتهم عن تعمد الكذب إجماعًا وعن غلطه عند غير القاضي.

ومبناه أن دلالة المعجزة على الصدق اعتقادًا عنده ومطلقًا عند غيره وكذا عن الكفر إلا الأزارقة مطلقًا والشيعة تقية وغيرهما أربعة أقسام فالكبائر عمدًا ممتنعة إلا عند الحشوية سمعًا وإلا عند المعتزلة وسهوًا جوزه الأكثرون والصغائر عمدًا جوزه غير الجبائي وسهوًا جائز اتفاقًا إلا الخسية كسرقة حبة واستيفاؤه في الكلام فما ليس بذنب سواء كان عمدًا ويسمى معصية فإنها اسم فعل محرم قصد مع العلم بحرمته عينه لا مخالفة الأمر به وإلا كان كفرًا أو خطأ ويسمى زلة وهو اسم فعل فعل في ضمن قصد مباح.

وقال علم الهدى هي ترك الأفضل أي من الأنبياء وقد تسمى معصية مجازًا نحو ﴿وَعَصَى آدَمُ﴾ [طه: ١٢١] و ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [القصص: ١٥] إن وضح فيه أمر الجبلة ويسمى طبعًا كالأكل فلا خلاف في إباحته.

وما ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والأضحى والوتر عند من لم يقل به فيهما والمشاورة والتخيير في نسائه وإباحة الوصال والزيادة على أربع نسوة أو ثبت أنه سهو نحو سهى فسجد لا مشاركة فيه.

وما عرف أنه بيان النص المعلوم جهته من الوجوب وغيره فيتبع تلك الجهة اتفاقًا عرف ببيانيته بنص نحو خذوا وصلوا أو بقرينة كوقوع الفعل بعده كقطع يد السارق من الكوع إن كانت اليد مجملة وإلا فالزيادة بالإجماع وكإدخال المرافق في غسل الأيدي أو إخراجها على القول بالاشتراك لا الثلاثة الباقية وغير الأقسام الأربعة إن علمت جهته من الوجوب وغيره إذ ما يقتدي به من أفعاله أربعة مباح ومستحب وواجب وفرض.

وقيل ثلاثة لأن الثابت بدليل فيه اضطراب لا يتصور في حقه فلا واجب.

---

(١) انظر القاموس المحيط للفيروزآبادي (٢٣٧/٤) مادة (سنن).

(٢) انظر إحكام الأحكام للآمدي (٢٤١/١).

ووجـــه بأنه تقسيم لأفعاله بالنسبة إلينا فأمته مثله مطلقًا عند الجمهور وهو مذهب الجـــصاص والجرجاني من أصحابنا والشافعي وجميع المعتزلة إلا أن يقوم دليل الخصوص لأن الأصـــل الاقتداء وقال الكرخي منا وجميع الأشعرية والدقاق من الشافعية باختصاصه بالرســـول عليه السلام حتى يقوم دليل الشركة وقال أبو علي بن خالد رحمه الله مثله في العبادات وقيل كما لم يعلم جهته.

وفيه خمسة مذاهب في حقنا الوجوب ، والندب، والإباحة، والوقف، والتفصيل بأنه إن ظهـــر قصد القربة فالندب وإلا فالإباحة ومذهب الكرخي فيه من اعتقاد الإباحة لأنها المتيقنة والفضل مشكوك في حقه والتوقف في حقنا مندرج هنا في الوقف وقول الجصاص من اعتقاد الإباحة في حقه وكذا في حقنا إلا بدليل.

ومـــنه قـــصد القربة وهو مختار فخر الإسلام مندرج في التفصيل الذي اخترناه وهو الأصح لأصالة الاقتداء قال أبو اليسر وفي المعاملات بدل فعله على الإباحة بالإجماع.

لـــنا في الأول رجـــوع الصحابة إلى فعله عليه السلام المعلوم جهته وآية الأسوة قال التأسي فعل مثل ما فعل على وجهته لا فعله مطلقًا وإلا لتأدى بلا نية كالصوم.

وقوله تعالى : ﴿لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧] ولولا التشريك لما أدى تزويجه عليه السلام إلى عدم الحرج في حق المؤمنين.

وفي الثاني أولا أنه إن ظهر قصد القربة ظهر الرجحان لأن الأصل عدم المنع من الترك ولا دلـــيل له وإلا علم جهته وإن لم يظهر فالجواز لبعد المعصية والأصل عدم الرجحان وثانيًا أن نفي الحرج في الآية المذكورة يفهم أن مقتضى فعله الإباحة.

للموجبين طريقان أنه للوجوب ابتداء وأنه مر والأمر موجب.

فللأولـــيين أولا قوله تعالى ﴿فَخُذُوهُ﴾[المائدة: ٤١] وثانيًا فاتبعوني وثالثًا آية الأسوة حيث جعلها لازم الإيمان فعدمه لازم لعدمها ولازم الواجب واجب وملزوم الحرام حرام.

ورابعًـــا: حديث خلع النعال وصوم الوصال وعدم التمتع بالحج إلى العمرة حيث لم ينكـــر اتباعهم والجواب عن: ١- أن المراد بما آتاكم أمركم ليتجاوب طرفا النظم وعن ٢- أن المـــتابعة والأسوة فعل مثل فعله على وجهه أو الامتثال لقوله أو كلاهما فلا يلزم الوجـــوب قبل العلم بجهته على أن يلزم وجوب الضدين إذا فعلهما إباحة أو ندبًا وترك المندوب ليس بمكروه كليًا وإلا لم يجز له ترك السنن الغير المؤكدة ولئن سلم فمكروهيته في ضمن فعل ما لا في ضمن كل فعل وإلا لكره الواجب وعن ٣- بمنع عدم الإنكار فإن الاستفهام فيها له ولئن سلم فالاتباع لعله كان ندبًا لهم بالقرينة ولئن سلم فالوجوب من

نحـــو صـــلوا وخـــذ وإلا من الفعل لأدلتنا السالفة مع أن القول كاف فيه والأصل عدم الترادف.

قـــال الغزالي رحمه الله هم لم يتبعوا في جميع أفعاله فالصحيح التمسك بالمخالفة على عدم الإيجاب لا بالاتباع على الإيجاب.

وخامسًا إيجاب الصحابة رضى الله عنهم الغسل في التقاء الختانين بمجرد قول عائشة رضى الله عنها فعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا.

وجوابه أن الإيجاب بحديثه والسؤال الدفع وهم التخصيص أو لقوله صلوا فإنه شرط الصلاة أو لقرينة السؤال بأنه يجب أم لا.

وسادسًـــا أن الوجوب أحوط لا من الإثم قطعًا كما يجب الخمس عند صلاة نسيها وترك الجميع لطلاق ومبهمة إلى أن تعين وكما يروى أن استفتى فيمن صلى خمسًا بخمس وضوآت بقي في أحدها لمعة نسيه أيها فأفتى بتجديد وضوء تام وقضاء الخمس فقضاها بـــلا تجديـــد وأعاد الاستفتاء فأجاب كالأول فاتفق علماء عصره على أنه مصيب أو لا للاحتـــياط ومخطـــئ ثانيًا لأن وضوء العشاء إن كان تامًا صح قضاء الكل وإن كان هو الناقض لم يجب إلا قضاؤه.

وجـــوابه بمنع أن الوجوب أحوط في كل شيء بل فيما لا يحتمل التحريم فاسد لأنه أحوط فيما يحتمله أيضاً إذا لم يعلم حرمته كصوم الثلاثين إذا غم هلال الفطر بل الحق أن الاحتـــياط تارة للإيجاب وآخر للتحريم وقد يفيد الندب، أما الإيجاب ففيما ثبت وجوبه كوجوب الخمس لصلاة نسيها أو كان الأصل وجوبه كصوم الثلاثين إذا غم هلال الفطر أو كـــان وجوبه أرجح كوجوب الغسل لانفصال المني عن مقره بشهوة لا دفق عند غير أبي يوســـف ووجـــوب نقض الضفائر وبلها على الرجال كالأتراك والعلوية على أصح الروايتين لأنهما متناولا آية الجنابة ومبالغة التطهير وحديث الماء من الماء دون مخصصهما عكـــس نحو داخل العين وفيما لا شهوة أصلا وضفائر النساء أما إذا انتفى القيود الثلاثة فلا كصوم يوم الشك.

لا يقـــال الغسل بالتقاء الختانين كذلك فلم وجب ولا سيما على المفعول به في الدبر لأن هـــذا من باب إدارة الحكم على المظنة فالاعتبار لها لا للمئنة لاحتمال خفاء الإنزال خصوصًا عند قلته ولأن الدبر كالقبل في كونه مظنة الشهوة للبعض الغير المضبوط وإلحاقه بـــه فيما يثبت بالشبهات إجماعي بخلاف ما يندرئ بها كالحد عند الإمام رضى الله عنه الحـــق به وأما التحريم فكذا أما فيما ثبت حرمته كاشتباه المذكا بالميتة وكل محرم غلب

علـى المبيح أو كان حرمته هو الأصل كعدم حل المفضاة المطلقة ثلاثًا بدخول المحلل إلا عند الحبل لاحتمال أن يقع في دبرها عكسه خروج الدودة من دبرها لاحتمال أن يكون من قرحة في قبلها فلا يرتفع الوضوء المتيقن بالشك فهذا ما يفيد استحباب الوضوء دون حـرمة نحـو الصلاة والذي به يفارقه صوم يوم الشك هو التشبه بالنصارى ولذا يفيد كراهته بعدم موافقة يوم الصوم وفي حق العوام دون الخواص.

وللآخـرين أن الأمر يطلق على الفعل نحو ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧] ﴿وَأَمْـرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُم﴾ [الشورى: ٣٨] ﴿وَتَنَازَعْتُمْ فِي الأمرِ﴾ [آل عمران: ١٥٢] ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هود: ٧٣] والأصل الحقيقة وجوابه أنه مجاز لأن الأمر سببه وهو أولى مـن الاشتراك وقد يقال أمر فرعون قوله ووصفه بالرشد مجاز لأن صفة صاحبه ولا يخفـى أن هذا الاستدلال إنما ينتهض على أن مطلق الفعل موجب فلا يناسب التحرير المذكور إلا بتكلف زائد كالتخصيص والمتخلف وإن جوابه تنزلي.

وفـيه أيـضاً خلاف فمن قال بأنه حقيقة اضطر إلى أنه موجب لما ترتب عنده من الشكل الأول ومن قال بأنه ليس بموجب لم يقل بأنه حقيقة.

ومـن القـائلين بالحقيقة من ادعى الاشتراك اللفظي بين الصيغة والفعل ومن ادعى الاشتراك المعنوي فقيل لمعنى أحدهما مطلقًا وقيل لمعنى الشأن المشترك بين القول والفعل وينـسب هـذا إلى أبى الحـسين ومفزعهم أن الأصل عدم الاشتراك والتجوز وقد ثبت الاستعمال فيهما ويرده الإجماع قبل ظهورهم على أنه حقيقة في الصيغة وأن الأدلة تجوز ارتكاب خلاف الأصل وإلا ارتفع الاشتراك والتجوز أصلا والأول أيضاً الذهن يتبادر إلى القول ويصح نفيه عن الفعل وإن الأصل اختصاص المقصود باللفظ كالماضي والمضارع وهذا أعظم المقاصد فهو أولى به وأن الفعل لو كان أمرًا لكان الآكل والشارب آمرًا بهما.

قيل: وهذا يختص بإبطال الأمر في الفعل بمعنى المصدر لا بمعنى الشأن وليس بشيء لأن الـثاني أعـم فإبطـال صدقه يعم الأول فيحصل عليه ويؤيد إنكاره عليه السلام في الأحاديث الثلاثة.

وليتذكـر أن استدلال الآخرين على إيجاب مطلق الفعل وأن الأجوبة تنزلية ولو قيل بـأن التحرير المذكور إنما هو في الخلاف في إيجاب الفعل ابتداء لا في أمريته وإيجابه بها فإنه في مطلقه لكان أنسب للمتون لكن ما في الكشف مصرح بأنه التحرير في المقامين.

وللـنادبين أن الوجـوب يستلزم التكليف بالتبليغ وإلا لكان بالمح والإباحة لا مدح معها وقد مدح بآية الأسوة وجوابه منع المدح بل المذكور فيها حسن الأسوة ولئن سلم

فالمدح بالناسي لا بنفس الفعل ووجوب التبليغ يعم الأحكام.

ولأصحاب الإباحة تحققها لكونها أولى والوقوف عند إثبات ما تحقق ونفي ما لم يتحقق كمن وكل رجلا بماله ثبت الحفظ لا التصرف إلا بالتصريح.

قيل جواز الترك مأخوذ في الإباحة ولا نعلم التيقن والتحقق باعتباره.

قلنا كاف في ذلك أن الأصل عدم المنع منه كما مر.

وجوابه أن ذلك فيما لم يقصد به القربة ومما يبطل الوقف أن الأصل أن يتبع الإمام كما قال تعالى لإبراهيم عليه السلام ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾ [البقرة: ١٢٤] حتى يقوم الدليل على غيره.

الثالث في التقرير ما علمه ولم ينكره مع القدرة إن كان مما علم إنكاره كمضى كافر في كنيسة فلا أثر لسكوته اتفاقًا وإلا دل على الجواز إذا ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة وسيجيء وإلا لزم ارتكابه لمحرم وهو تقريره على محرم وإن استبشر مع عدم الإنكار فالجواز أوضح.

أما تمسك الشافعي رحمه الله في اعتبار القيافة في إثبات النسب باستبشاره وعدم إنكاره في قصة المدلجي فيما بين زيد بن حارثة وأسامة فاعترض القاضي عليه بأن عدم إنكاره لأنه وافق الشرع اتفاقًا واستبشاره لحصول إلزام الخصم بأصله فلا يدل على تقريرها.

وأجيب عن الأول: تارة بأن القول بالحق لسند منكر منكر فيحرم تقرير السند كما قال عليه السلام وكذب المجتمعون ورب الكعبة وقد نزل المطر وأخرى بأن المقرر عدم رده عليه السلام القائف عن الكلام على الأنساب بالقيافة. وعن الثاني: بأن إنكاره لم يكن مانعًا من حصول الإلزام بالقيافة فكان عليه أن ينكره المنع طريقه لولا تقريره والحق أن مقام الكلام في الشيء غير مقامة في طريقه ومن كان أبلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام فمن الجائز أن يكون الملتفت إليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الإنكار والاستبشار لحصول المقصود في ذلك من غير التفات إلى طريقه بخلاف حديث المنجمين فإن النزاع ثمة في طريق المطر وهو مراد القاضي على أن القيافة يجوز أن يكون بينهم مما علم إنكاره عليه السلام لها فلم يكن إلى التصريح حاجة ويؤيده كتاب عمر رضي الله عنه من مثله.

الرابع: تعارض الفعل مع الفعل أو القول وذكره وإن كان أنسب باب التعارض لكن لما كان فرعًا فذًا مختصًا بالقول بإيجابه عقب به.

لا يتصور تعارض الفعل إلا مجازًا بشرطين الدلالة على وجوب تكرير الأول له عليه السلام أو لأمته أو مطلقًا وعلى وجوب التأسي وفي الحقيقة الثاني ناسخ لحكم دليل التكرار لا الفعل إذ رفع حكم قد وجد محال فكون الفعل منسوخًا أو مخصصًا مجازًا ما مع القول فالأقسام اثنان وسبعون لأن دليل التكرار قائم أولا وأيًا كان فمع دليل وجوب التأسي أولا وكل من الأقسام الأربعة تسعة لأن القول إما أن يختص به أو بالأمة أو يشملهما وعلى التقديرات إما أن يتقدم الفعل أن يتأخر أو يجهل وكل من التسعتين الأولين اللتين مع دليل التكرار باعتبار أن التكرار له أو لأمته أو مطلقًا سبعة وعشرون.

وفيه بحوث:

الأول أن دليل التأسي إن أريد به الخاص بمحل فلا يلزم من انتفائه انتفاء التأسي وإن أريد العام كما تمسك الموجبون بآيات الأخذ والاتباع والأسوة مطلقًا فذكر أقسام مال لم يوجد فيه دليل التأسي مستدرك وجوابه أريد العام والمراد بما لم يوجد فيه دليل الخصوص له عليه السلام فذكرت ليضبط مواضع التعارض بينهما وترجح أحدهما.

الثاني أن دليل وجوب التكرر للأمة أو مطلقًا يستلزم دليل وجوب التأسي إذ معناه دليل وجوب تكرر التأسي فلا ريب أنه قسم من دليل التأسي فضرب الأقسام الثلاثة لدليل وجوب تكرر فيما ليس فيه دليل التأسي لا يصح.

وجوابه منع أن معناه ذلك بل معناه دليل وجوب تكرر الفعل وهو متصور بدون دليل التأسي كوجوب الصلاة على النبي عليه السلام كلما ذكر وكالصوم مثلا.

الثالث إذا وجد دليل التأسي فكل ما دل على وجوب التكرر في حقه فقط.

وجوابه منع اللزوم لجواز أن يختص التأسي بأصل الفعل بدليل يمنع التأسي في تكرره كما منع في الصلاة وجوب خصوصية الضحى.

وللأحكام أصول:

١- لا حكم للفعل في المستقبل إن لم يوجد دليل التكرار وإلا فله ذلك على حسب التكرار في حقه أو في حق أمته أو مطلقًا.

٢- لا حكم له في الأمة عند عدم دليل التأسي.

٣- لا حكم له فيهم مع دليل التأسي أيضاً إذا وجد التأسي قبل القول المتأخر ولم يوجد دليل التأسي أيضاً إذا وجد التاسي قبل القول المتأخر ولم يوجد دليل التكرار مطلقاً أو في حق الأمة.

٤- لا حكم للقول في الماضي.

٥- لا حكم للقول الخاص لا فيمن يختص به.

٦- الفعل في الوقت أنهاه القول السابق نسخ إن كان تناوله بالتنصيص وتخصيص إن كان بالعموم،وإن تراخى عنه فما لو تأخر العموم عند الشافعية ، وعندنا إذا تقدم وقارن فقـــط لأن الخاص المتراخي والعام المتأخر ناسخ وكل نسخ به نسخ قبل التمكن فيجوز عندنا خلافًا للمعتزلة .

٧- في مجهول التاريخ .

قـــيل الأخـــذ بالقول أولى مطلقًا وقيل بالفعل مطلقًا وقيل بالتوقف مطلقًا والمختار الـــتوقف في حقه عليه السلام دفعًا للتحكم والعمل بالقول في حقنا مع تحقق الاحتمالين لأنا متعبدون وفي التوقف إبطال له بخلاف القول.

وبحث فيه بأنه إذا انعدم دليل التكرار في حقه ينبغي أن يكون الأخذ بالقول أولى في حقه أيضاً حملا للفعل على التقدم إذ حينئذ لا يقع التعارض المستلزم لنسخ أحدهما لعدم دليل التكرار.

وجـــوابه أن الاحتراز عن التعارض والنسخ ما أمكن إنما يجب فيما كان المقصود به التعبد والعمل كما في حقنا ففي حقه ممنوع كيف واحتمال تقدم القول في نفس الأمر لا يـــرتفع بحملـــنا ولا داعـــي إلى رفعه والتمسك بالأصل طريق ظني إنما يراد للعمل لا للاعتقاد.

أما الأخذ بالقول في حقنا فلوجوه:

١- قوة دلالته لوضعه لها وللفعل محامل فيحتاج في الفهم منه إلى القرينة.

٢- عموم دلالته المعدوم والموجود المعقول والمحسوس.

٣- كون دلالته متفقًا عليها.

٤- أن تـــرجيح الفعل يبطل حكم القول جملة وترجيح القول يبطل حكم الفعل في حقهم ويبقى في حقه إن كان خاصًا بالأمة أو يبقى أصله حيث فعل مرة وإن أبطل دوامه إن كان عامًا له ولأمته والجمع بين الدليلين ولو بوجه أولى من إهمال أحدهما بالكلية.

وأما وجه الأخذ بالفعل فإنه أقوى في البيان لبيانه القول كما يدل عليه صلوا وخذوا وكخطوط الهندسة فليس الخبر كالمعاينة.

وجـــوابه أن البـــيان بالقـــول أكثر ولا اعتبار لمظنة الغلبة مع تحقق المئنة ولئن سلم تساويهما في البيان فالترجيح معنا بالأدلة الأربعة العقلية السالفة.

والضابط في أحكام الأقسام أنه عند العلم بالتاريخ وذلك في ثمانية وأربعين قسمًا إن

لم يدل الدليل على وجوب التأسي وذلك في أربعة وعشرين منها فلا تعارض في حق الأمة للأصل الثاني ولا في حقه عليه السلام إن دل على التكرار له عليه السلام أو لأمته أو مطلقًا وقد اختص القول بالأمة وذلك في ستة من الثمانية عشر للأصل الخامس بقي اثنا عشر منها ولا إن لم يدل على التكرار أصلا وذلك في ستة باقية بعد الأربعة والعشرين في ستة باقية بعدها من الأربعة والعشرين وقد تقدم الفعل للأصل الأول والرابع وذلك في ثلاثة أو اختص القول بالأمة للخامس وذلك في واحد بقي اثنان ففي الأربعة عشر الباقية معارضة في حقه والمتأخر ناسخ إن كان تناول المتقدم بالتنصيص عندهم ومطلقًا عندنا لتراخيه وإن دل الدليل على وجوب التأسي وذلك في أربعة وعشرين فإن وجد دليل التكرار في الجملة وذلك في ثمانية عشر منها وقد اختص القول بأحدهما أي بالنبي وذلك في ستة أو بالأمة وذلك في ستة فلا تعارض في حق الآخر سواء اختص دليل التكرار بما اختص القول به أو لا.

وأما كل في حق نفسه والستة العامة فإن اختص دليل التكرار بالأمة في ستة النبي وذلك في قسمين وقد تقدم الفعل وذلك في واحد منها فلا تعارض وفي الخمسة الباقية يعارض وإن اختص بالنبي في ستة الأمة وذلك في قسمين فإن تقدم تأسيهم على القول المتأخر إذ لا يتصور تقدمه على الفعل فلا تعارض وإلا وذلك في الخمسة الباقية وصورة عدم تقدم التأسي تعارض والستة العامة في حق كل منهما كالخاصة له في عدم التعارض في قسم واحد مطلقًا في حق النبي وعلى تقدير تقدم التأسي في حق الأمة وإن لم يوجد دليل التكرار أصلا وذلك في ستة فإن اختص القول بأحدهما وذلك قسمان في حق كل فلا تعارض في حق الآخر أما في حق نفسه مع القسمين العامين ففي أحد قسمي الأمة والعام في حقهم وذلك إذا تقدم التأسي على القول المتأخر فكذا لا تعارض وفي الباقية من الستة المتأخر ناسخ بالوجه المذكور.

ثم عند الجهل بالتاريخ وذلك في أربعة وعشرين من الاثنين والسبعين إن لم يوجد دليل التأسي واختص القول بالأمة في أربعة فلا تعارض أصلا أو لم يختص في ثمانية فلا تعارض في حقهم وفي حقه يتوقف على المشهور لا في أربعة منها لم يوجد فيها دليل التكرار مطلقًا أو في حقه عليه السلام على البحث المذكور.

وإن وجد دليل التأسي واختص القول بأحدهما في الأربعتين فلا تعارض في حق الآخر وفي الأربعة الخاصة به يتوقف على المشهور لا في اثنين على المذكور وفي الأربعة الخاصة بالأمة يعمل بالقول والأربعة العامة ي حق كل منهما كخاصته.

تتمتان:

١- لو اعتبر في الستة التي تأخر فيها القول أو جهل الحال من التسعة التي وجد فيها دليل التأسي دون التكرار ومن التسعة التي وجد فيها معه دليل التكرار له عليه السلام خاصة تقدم تأسيهم على القول وتأخره زاد اثنا عشر قسمًا على الاثنين والسبعين.

لا يقال اعتبار تقدم تأسيهم في مجهول الحال لما رفع التعارض لم يكن بد من القول به إذ الأصل عدمه سيما في حق الأمة لأن الأصل الآخر وهو عدم تحلل التأسي عارضه فلم نقل به.

٢- لو اعتبر في الأربعة والثمانين كون التعارض في حقها وفي حق أمته يبلغ مائة وثمانية وستين قسمًا.

الخامس في تقسيم الوحي في حقه عليه السلام ولولا طعن الجهلة في حكمه بالاجتهاد لكان الكف عن هذا التقسيم أولى لإيهامه نوع إحاطة بكماله عليه السلام وهو منفرد بكمال لا يعلمه إلا الله تعالى.

فالوحي نوعان ظاهر ثبت بلسان من تيقنه مبلغًا وهو ما أنزل عليه عليه السلام بلسان الروح الأمين عليه السلام كالقرآن أو ثبت عنده بإشارته بلا كلام كما قال عليه السلام إن روح القدس نفث في روعي أن نفسًا لن تموت حتى تستكمل رزقها أو تبدى لقلبه يقينًا بإلهام الله تعالى وهو المراد بقوله تعالى ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] والكل مخصوص به بابتلاء درك حقيقته بالتأمل ولا يوجد في غيره من أمته إلا كرامة له كسائر كرامات الأولياء إلا أنه منه حجة دون غيره.

وباطن وهو ما ينال باجتهاد الرأي متأملا في حكم المنصوص قاله الأشعرية وأكثر المعتزلة لا يجوز هذا لنطقه عن الوحي بالنص ولاحتمال الاجتهاد الخطأ وحكمه متبع قطعًا وقال مالك والشافعي وعامة أهل الحديث وهو مذهب أبي يوسف من أصحابنا يجوز والأصح انتظار الوحي قدر ما يرجو نزوله ثم العمل بالرأي إلا أن يخاف فوت الغرض في الحادثة والجواز في الحروب وأمور الدنيا متفق عليه.

لنا عموم فاعتبروا والقياس الظاهر على داود وسليمان في قضيتي ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الانبياء: ٧٩] و﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ﴾ [ص: ٢٤] وخبر الخثعمية في الحج وخبر عمر رضي الله عنه في قبلة الصائم وخبر أجر إتيان الأهل وخبر حرمة الصدقة على بني هاشم ولأنه أعلم البشر بمعاني النصوص فيلزمه العمل بحسبها وكان يشاورهم في غير الحرب كمفاداة أسارى بدر بالمال والجهاد حق الله تعالى كأحكام الشرع فجواز الرأي فيها كهو فينا وقد

قال لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما «قولا فإنني فيما لم يوح إلى مثلكما»[(١)].

وتقرير اجتهاده تثبيت صوابه كالوحي لكن قدم انتظاره الوحي لأنه مغن عن الرأي وعليه أغلب أحواله فصار كالتيمم والماء وكطلب المجتهد النص الخفي.

تتمة: الوحي الظاهر أولى من الباطن لأنه لا يحتمل الخطأ ابتداء وبقاء والباطن بقاء فقط.

السادس في ضبط فصولها الستة تشارك الكتاب في المتن والسند لأن مرجع الأدلة كان إلى الكلام النفسي لكن البحث فيهما عن العبارة الدالة عليه في المتن ما يتضمنه العبارة من جهات الدلالة كالأمر والنهي والخاص والعام وغيرها وطريق المتن رواية العبارة ويسمى الاتصال أيضاً والسند ويسمى طريق الاتصال الإخبار عن طريق المتن بأنه بالتواتر وغيره والإجماع يشاركهما أيضاً من حيث عبارة المجمعين.

وما جرى عادة مشايخنا على ذكر مباحث المتن في الكتاب لأنه أصل الأدلة والسند ثمة مفروغ عنه معلوم أنه التواتر كما مر فأخروه إلى السنة وإن كان طريقًا إليه ومقدمًا طبعًا اقتفينا أثرهم فيهما ولكون السند إخبارًا بكيفية الاتصال من الراوي في وقاعه كذا للسامع بحيث لا يطعن فيه ذكر له فصول ستة في الاتصال والراوي والانقطاع ومحل الخبر والسامع والطعن مفتتحة بتحصيل ومختتمة بتذييل.

أما التحصيل ففي الخبر وفيه مباحث:

الأول: تعريفه هو للصيغة قسم من الكلام اللساني وللمعنى من النفساني فقيل لا يحد لعسره أو لأنه ضروري إما لأن الخبر الخاص بأنه موجود ضروري فالمطلق أولى وإما لأن التفرقة بينه وبين غيره من أقسام الطلب وغيره ضرورى ولذا يجلب كل بما يستحقه حتى من البله والصبيان.

والضروري نفسه لا ضروريته التي عليها الاستدلال وجوابهما أن الضروري والمتميز بالضرورة حصول نسبة الوجود لا تصور حقيقة مجموع النسبة مع المنتسبين التي هي ماهية الخبر ولا يلزم من حصول أمر تصوره للانفكاك بينهما إذ قد يحصل ولا يتصور وقد يتقدم تصوره حصوله وقيل يحد فقال القاضي والجبائيان وعبد الجبار وغيرهم هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب أي يقبلهما أي يمكن أن يتصف بهما وهو المعنى بالاحتمال وهذا يتناول قول من يرى الواسطة بينهما.

فاعترض بأن الواو للجمع ولا يوجدان معا أي في مكان واحد إذ المعية الزمانية

---

(١) لم أجده.

مقارنـــة غير لازمة من الجمع وذلك في بعض الأخبار كالصدق في ضعيفة الواحد للاثنين والكـــذب في نصفيته وخبر الله ورسوله فقولهم لا يصدق على خبر ليس للعموم مثل لا ريب فيه بالرفع وعموم النكرة في سياق النفي ليس كليًا إلا في حدود نفي الجنس صيغة أو إرادة واســتدلالهم بأن كل خبر إما صادق أو كاذب وفي الحقيقة كلامان صادق وكاذب إنما يصح أن لو أريد المعية الزمانية ولا يقتضيها واو الجمع لا سيما عند تفسير الدخول بالقبول والاحتمال.

والجواب بأن المراد بالواو الواصلة أو الفاصلة على تكلفة قد مر وبأن المراد احتماله بقطع النظر عن خصوصية المواد والقائل.

قيل: يشعر بأنه تعريف الماهية بشرط لا والواجب تعريفها لا بشرط وهى ما لا ينافيه تــشخيص مـــا وبه يعرف ضعف الجواب بأن المعرف المفهوم الكلي ويكفي اتصافه في فـــردين يؤيده أن مقتضى الشيء من حيث هو لا ينفك عنه الصحيح جواب القاضي أن المراد دخوله لغة أى لو قيل صدق فيه أو كذب لم يخطئ لغة ولا ينافيه عدم دخوله حسًا أو عقلا.

وعندي أن الجوابين متساويان ومشتركان في أن التعريف للماهية بلا شرط ويحققه ما مر أنه بمعنى القابلية وقابلية الأشياء لا يقتضي تحققها ولا إمكان اجتماعها لجواز المنافاة بينها.

ووارد أيضاً أن فيه دورًا فإن الصدق مثلا الخبر الموافق ولا فائدة في تبديله بالتصديق غـــلا توســـيع الدائرة لأنه الحكم بالصدق وفي أنه الإخبار تعريف بنفسه أيضاً وورود موقوف على أن يراد بالصدق في الحد والمحدود مفهوم المصدر ويعرف بمطابقة الخبر أو الصادق ويعرف إما بالخبر الموافق وإما بالمتكلم به أو في الحد الصادق بأحد المعنيين وفي المحدود المصدر أو في الحد بصفة المتكلم وفي المحدود بصفة الكلام إذ لو عكس في الثلاثة أو عرف في الأقسام التسعة المصدر بمطابقة النفسي لمتعلقه والصادق بالمطابق نفسية له كلاما كان أو متكلمًا أو قيل بداهتهما وإن صحة ذكره في تنبيهها لا ينافيها لم يرد فوجوه دفعـــه أحد وعشرون ووروده ستة وبذا يعرف عدم وروده إلزامًا وإن عرفوه بذلك اللهم إلا أن يصرحوا باتحاد المراد في المقامين ولم يثبت.

قيل لا يمكن تعريفهما إلا بالخبر لأنهما أخص منه وإنما يعرف الأخص بالأعم لا يقال لو كانا أخص لا يعرفانه ههنا إذ الأخص إنما يعرف الأعم إذا كان ذاتيه وقد علم بكنهه وهما ممنوعان ولئن سلم فقد يعلم كنه الكل بدون العلم بكنه الجزء حيث قيل لا يعلم كنه

البسيط والمركب ينتهي إليه لأنا نقول المطلوب ههنا التميز لا معرفة الكنه.

وجــوابه بمنع الأخصية قولا بأن المعرف أحد الأمرين وهو مساو فاسد إذ لا بد في معــرفة أحــد المعنيين من معرفة كل منهما بل بأن الأخص إنما لا يعرف إلا بالأعم إذا طلب كنهه وكان الأعم ذاتيًا ولو سلم فلا يقتضى معرفة الجزء بالكنه ثم ما مر من الجواب عن الدور بأن لماهية الخبر اعتبارها من حيث هي وبه يعرف الصدق والكذب به واعتبار أنها مدلول الخبر وبه يعرف بهما لوضوح نفس ماهيته إنما يناسب القول بضروريته لا كون الغرض كسب حقيقته كما ههنا وقال أبو الحسين البصري كلام يفيد بنفسه نسبة أمر إلى أمــر إثباتًا ونفيًا وعرف الكلام بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع على اســتعمالها في المعنى وهذا على عرف الفقهاء حيث حكموا ببطلان الصلاة بكلام البشر حرفين فصاعدا أو بحرف ممدود أو مفهم فالحروف أعم من المحققة والمقدرة قاله احترازاً عن نحو همزة الاستفهام والمراد بها ما فوق الواحد وقيل الجنس نحو فلا يركب الأفراس إذا لم يركب إلا واحدًا فيتناولها.

والكلام عن النفسي فإنه الأعم عنده والصوت المجرد والمكتوبة والمتخيلة فالمسموعة تأكــيد لاحتراز عما في النفس ردًا على الأشاعرة وعن المكتوب ردًا على الحنابلة ولدفع توهم تناول الأخيرين نظرًا إلى الإطلاق المجازى والمتميزة عن أصوات الحيوانات المشابهة للحروف والمتواضع عليها عن المهملات إذ إطلاق الكلام على المهمل مجاز وبنفسه أي بحــسب وضعه لا بضميمة على نحو قم باعتبار نسبة الطلب إلى القائل لأنها عقلية وكذا فهـــم الإنشاء من الخبر لزومًا أو نقلا نحو ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ومثل بعت ونكحت والإسناد من التقييد والإضافة ومجرد ذكر الخبر نحو قائم وقوله نسبة يريد بــه وقــوع نــسبة بدليل تقييده بالإثبات والنفي يخرج نحو قم باعتبار نسبة القيام إلى المخاطب وفاعل الصفة معها وجميع المركبات التقييدية والإضافية.

قــيل ذكــر عبد القاهر أن لا دلالة للخبر على وقوع النسبة بل على حكم المخبر بالوقوع ففهم أن نسبة الوقوع واللاوقوع إلى اللفظ سواسية قلنا معناه إعلام الوقوع وإلا لم يشعر بأن له متعلقًا واقعًا في الخارج فمدلوله الصدق والكذب احتمال عقلي ناشئ من عدم وجوب المطابقة بين المفهوم من اللفظ والحاصل في الذهن وبين ما في نفس الأمر.

وحــده الحقيقي الأخص أنه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجة عن مدلوله سواء قامت بالذهن كالعلم أو بالخارج عن المشاعر كالقيام أو لم يقم بشيء منها نحو شريك الباري ممتنع إذ الألفاظ موضوعة بإزاء الأمور الذهنية فمدلول الكلام النسبة الذهنية فإن نسبت

إلى خارجية فالخبر وإلا فالإنشاء والمراد بالنسبة هي مع معروضها كالمضاف المشهوري.

فرع:

نحو بعت خبر لغة وشرعًا إذا لم يقصد به حدوث الحكم أما ح فإنشاء لصدق حده إذ لا بيع آخر وانتفاء خاصته إذ لا يحتمل الصدق والكذب ونحو طلقت ماض لا مغير عليه حينئذ فيلزم أن لا يقبل التعليق لكنه يقبله وللفرق الظاهر فمن قال لرجعيته طلقتك وأراد الإخبار لم يقع أو الإنشاء وقع وقيل إخبار لكن عما في الذهن من الرضاء والإرادة بالتخيير أو التعلق فحدوث العقود والفسوخ بها شرعًا بناء على أن الموجبات هي الأمور النفسية لكن لخفائها نيط الأحكام بدلائلها كالسفر ويتغاير النسبة النفسية والخارجية بالاعتبار كما في علمت فلا ينتهض الأدلة عليه بل لا تبقى في الحقيقة نزاع.

الثاني في الصدق والكذب المشهور أن صدقه مطابقته للخارج المذكور لا عن المشاعر وهو الواقع والأمر نفسه أعني تحقق الأشياء في أنفسها وكذبه عدمها لا واسطة في الخبر لأن الاستعمال وتبادر الذهن في المعنيين غالب فلا بد من تأويل ما يخالفه دفعًا للاشتراك.

وقال النظام للاعتقاد الجازم أو الراجح فخبر المتوهم كاذب إذ لاعتقاد بما يطابقه ولا مطابقة لما يعتقده وكذا خبر الشاك لعدم الاعتقاد واعتقاده للتساوي مم إذ لا يخطر بباله ولئن سلم فالمعتبر مطابقة المفهوم من اللفظ والنسبة بالتساوي بين الوقوع واللاوقوع ليست به فلا واسطة والفرق بين المذهبين أن المطابقة وعدمها من النسب الثلاث بين اللفظية والخارجية في الأول وبينها وبين العقلية في الثاني.

وقال الجاحظ مطابقتها لهما وعدمها لهما فالمطابق لأحدهما دون الآخر واسطة كالخالي عن الاعتقاد.

وتفصيله أن الصدق العمدي صدق والكذب العمدي كذب والمطابق للواقع دون الاعتقاد أو بلا اعتقاد وغير المطابق للواقع بل للاعتقاد أو بلا اعتقاد واسطة فهي أربع وقيل مفعول الاعتقاد الحكم فالواسطة قسمان المطابق بلا اعتقاد الحكم وغير المطابق بلا هو ولا يناسب لأن الكذب ح هو المطابق للاعتقاد دون الواقع وهذا لا يكون كذبًا عمديًا وأيضاً إن اشترط في الكذب مطابقة الاعتقاد فلا وجه له إذ ما لا يطابقهما أولى به وإن أريد جوازها كان الكذب مخالفة الواقع كمذهب الجمهور وأيضاً عدم اعتقاد الحكم يحتمل اعتقاد خلافه واللااعتقاد أصلا فلا خلاص عن الأربع.

للنظام أولا دواعى تبرؤ المخبر عن الكذب متى ظهر خبره بخلاف الواقع واحتجابه

لهـا بـأن لم يخبر بخلاف الاعتقاد أو الظن وهذا إلزامي يفيدان عدم مطابقة الواقع ليس بمعتـبر في الكـذب لا كلا ولا جزءاً فيبطل به المذهبان الآخران فلا حاجة إلى دعوى الـصدق معهـا أو تحقيقي طوى فيه وإذا لم يكن كذبًا كان صدقًا إذ لا واسطة بالعرف وجـوابه لا نعلـم أن دعوى التبرؤ عن مطلق الكذب بل عن الكذب العمدي الموجب للملامة وقريب منه قول عائشة رضى الله عنها ما كذب ولكنه وهم حيث نفى الكذب عما يخالف الواقع فمرادها رضي الله عنها ما كذب عمدًا.

وثانـيًا قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] بعد قولهم ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ [المنافقون: ١] حيث كذبهم فيه مطابقًا للواقع لا للاعتقاد فدل أنه دعـم مطابقـة الاعتقاد فقط وجوابه لا نعلم أن التكذيب فيه بل في نشهد لا في نفس مدلـوله قطعًا لاحتمال كونه إنشاء بل فيما يتضمنه من أنا نقوله عن علم للعرف أو أنا مـستمرون عليها غيبة وحضور للفعل المضارع المنبئ عن الاستمرار أو أن شهادتنا عن صميم القلب للتوكيد أو إخبارنا هذه شهادة أو المراد شأنهم الكذب وإن صدقوا في هذه القـضية خاصة ولئن لمنا أن في المشهود به لكن لا في الواقع لصدقهم فيه بل في زعمهم الفاسد ويمكن إلحاقه بالمنع الأول لأن التكذيب على الحقيقة في قولهم إنا كاذبون المذكور حكمًا.

للجـاحظ قوله تعالى حكاية لكلام أهل اللسان من الكفار في رد قولهم ﴿إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سـبأ: ٧] ليتوسلوا به إلى التكذيب في دعوى الرسالة من قولهم ﴿أَفْتَرَى عَلَـى اللَّـهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾ [سـبأ: ٨] حيث حصروا كلامه في كونه افتراء أو كلام مجـنون وليس مرادهم بالثاني الصدق لأنهم لم يعتقدوا صدقه ليريدوه بل عدم صدقه ولا الكـذب لأنه قسيمه أو إضراب عنه وما ذلك إلا لأن المجنون يقول لا عن قصد واعتقاد فهـو خـبر خال عن الاعتقاد غير مطابق للواقع على زعمهم فلا يرد لا يلزم من ثبوت الواسطة على زعمهم ثبوتها في الواقع.

وجوابه من وجهين:

١ - أن الافتـراء هو الكذب عن عمد لغة فلا يرد أن التقييد خلاف الأصل فالمعنى أقـصد الكـذب أو لم يقصد فعبر عنه بملزومه إذ المجنون لا افتراء له وذا يصح أن يكون كذبًا لأن نقيض الأخص لا يباين الأعم فالحصر للكذب في نوعيه.

٢ - أن المعنى أقصد فيكون خبرًا وكذبًا وغير الخبر وحاسم هذا النزاع الإجماع على أن اليهودي إن قال الإسلام حق يحكم بصدقه أو باطل يحكم بكذبه والمسألة لغوية لكن

علمنا مبنى عليها.

الثالث في تقسيمه باعتبارهما وهو بالقسمة الأولى ثلاثة.

١- ما يعلم صدقه إما ضرورة بنفس الخبر وهو المتواتر أو بموافقة العلم الضروري كالأوليات وإما نظرًا بمخبره كخبر الله تعالى ورسوله عليه السلام معاينة وأهل الإجماع معاينة أو لموافقة النظر الصحيح كالقطعيات العقلية النظرية فهذه أربعة وفي التفصيل ستة.

٢- ما علم كذبه وهو كل مخالف لهذه الأربعة خمسة عشر وعند اعتبار التفصيل الآحاد ستة والثناء خمسة عشر والثلاث عشرون والرباع أربعة عشر والخماس ستة والسداس واحد والمجموع اثنان وستون.

٣- ما لم يعلم صدقه وكذبه فإما أن يطمأن بصدقه كالمشهور أو يرجح صدقه كخبر الواحد العدل أو كذبه كخبر المكذوب أو يتساوى كخبر مجهول الحال وخبر من عارض دليل صدقه ما أوجب وقفه كخبر الفاسق فحكمه التوقف.

وقال الظاهرية كاذب لعدم دليل العلم بصدقه كخبر مدعي الرسالة وفساده من وجوه:

١- يلزم اجتماع النقيضين إذا أخبر شخصان بهما ووقوعه معلوم ضرورة.

٢- يلزم العلم بكذب كل شاهد.

٣- بكذب كل مسلم في إسلامه فنكفره وهو باطل بالإجماع والضرورة وخبر مدعي الرسالة كاذب للعلم بكذبه لأن العادة تكذب خلافها عند عدم المعجزة لانعدام العلم بصدقه.

وههنا مسائل الأولى خبر واحد بحضرة النبي عليه السلام فلم ينكره لا يوجب القطع بصدقه وإن كان الظاهر صدقه.

لنا احتمال السكوت لغير الرضا من أنه لم يسمع أو لم يفهم أو علم أن إنكاره لا يفيد أو لم يعلمه أصلا لكونه دنيوياً لو رأى تأخيره إلى قوة الحاجة إلى بيانه وبعد الكل فعدم إنكاره صغيرة وهي جائزة على الأنبياء وإن بعدت فمثله من قبيل من يظن صدقه.

الثانية: خبر واحد بحضور جمع كثير لم يكذبوه إن كان مما يحتمل أن لا يعلموه لغرابته عنهم لم يدل على صدقه أصلا وإن كان مما لو كان لعلموه فإن جاز أن يكون لهم حامل على السكوت كخوف وغيره فكذلك وإن علم عدم الحامل دل على صدقه قطعًا.

لنا أن عدم تكذيبهم مع علمهم بالكذب ممتنع عادة.

قالوا لعلهم ما علموا أو علموا كلهم أو بعضهم وسكتوا كما مر قلنا ذلك معلوم

الانتفاء في المبحث المحرر عادة فمثله مما يعلم صدقه.

الثالثة انفراد الواحد بما يتوفر الدواعي على نقل مثله وشاركه في سبب علمه خلق كثير كقتل الخطيب على المنبر يوم الجمعة بمشهد من أهل المدينة دليل كذبه قطعًا خلافًا للشيعة.

لنا الوجدان ولولاه لم يقطع بكذب أن القرآن قد عورض وأن بين مكة والمدينة مدينة أكبر منهما.

ولهم أن لكتمان الأخبار حوامل لا يمكن ضبطها فكيف الجزم بعدمها ولذا لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد ولم يتواتر آحاد معجزات الرسول عليه السلام وغيره مما يعم به البلوى ويمس الحاجة فاختلف فيه كإفراد الإقامة وتثنيتها وغيرها ومن الحوامل التهالك في الملك ولم ينقل النص الجلي على إمامة علي رضي الله عنه مع وجوده وكثرة سامعيه وتوفر الدواعي على نقله في زعمهم وجوابه أن العادة تعرف عدم الحامل على الكتمان كالحامل على أكل طعام واحد ومثل كلام عيسى وآحاد المعجزات لقلة مشاهديها إذ لو كثرت لنقلت عادة فهي غير محل النزاع مع أنا نمنع توفر الدواعي فيها للاستغناء عنها بالمعجزات الأُخر كالقرآن الدائر في رسولنا عليه السلام ومثلها الفروع في عدم توفر الدواعي ولئن سلم فاستمراره مغن عن نقله ولئن سلم فقد نقل المتعارضان لجواز الأمرين والخلاف لعدم الفوز بالترجيح.

الفصل الأول: في تقسيمه باعتبار الاتصال

وليتذكر أن التقسيمات بالاعتبارات لا تنافي تداخل أقسامها لما كان المقصود الأولى هنا خبر السنة اعتبر مشايخنا في تفسيره اتصاله بالرسول عليه السلام فقالوا إن لم يكن في اتصاله شبهة أصلا فهو المتواتر وإن كانت فإما صورة الشبهة في ابتدائه لا معنى للتلقي ولو من القرن الثاني أو الثالث بقبوله وهو المشهور والمستفيض وإما صورة ومعنى لعدم قطعية اتصاله وعدم التلقي وهو خبر الواحد.

القسم الأول المتواتر: وفيه مباحث:

الأول أنه لغة المتتابع واحدًا بعد واحد بفترة من الوتر(١) نحو ﴿أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [المؤمنون: ٤٤] واصطلاحًا خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه(٢) كعن البلدان النائية والأمم الخالية وبنفسه احتراز عن إفادته العلم لا بنفسه بل تارة بالقرائن الزائدة على ما لا

(١) انظر لسان العرب (٥/٢٧٥) مادة وتر.
(٢) انظر إحكام الأحكام للآمدي (٢/٢١).

يـنفك الخبر عنه فإن القرائن التي يختلف العلم باختلافها إما ما يلزم الخبر عادة من حال الخبر أي الحكم ككونه بالجزم لا التردد وظهور آثار صدقه أو المخبر كعدالته وحزمه وكونه ممن يطلع عليه هو دون غيره كدخاليل الملوك في أسرارهم أو المخبر إلى السامع كفطنته أو المخبر عنه أي الواقعة ككونها قرينة الوقوع وبعيدته وكالأخبار المبغضة الموحشة عن الأحبة أو عمن يخالف منه لا المسرة المؤنسة وعكسه وإما زائدة عليه كصراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة عند باب ملك أخبر بموت ولده المريض وأخرى بغير القرائن كموافقة العلم الحسي أو العقلي ضرورة أو نظرًا كدلالة قول الصادق عليه وربما يدرج هذا في القرائن الزائدة والتحقيق إفرازه.

وحكمه أن يفيد اليقين فيكفر جاحده كنقل القرآن والصلوات الخمس وأعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوات والديات وأروش الجنايات وأعداد الطواف والوقوف بعرفات.

وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد إلا الظن وأنه بهت أي إنكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سقيم لا يعرف خلفته مما هو وديته ودنياه وأمه وأباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان وعند البعض منهم النظام وأبو عبد الله البلخي الطمأنينة والفرق أنها قريبة إلى اليقين لكن يحتمل أن يخالجه شك ويعتريه وهم وليس المراد الطمأنينة التي في ﴿لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] فإنها الحاصلة من انضمام الضرورة إلى الاستدلال.

لنا الوجدان والاستدلال.

أما الأول فإنا نجد العلم الضروري بنحو البلاد النائية والأنبياء والصحابة كعلمنا بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم.

وأما الثاني فلأن اتفاق مثل هذا الجمع المتباين طبائعهم المتفاوت هممهم لا سيما عند عدالتهم وتباعد أماكنهم وغير ذلك إما عن علم أو اختراع والثاني محال عقلا وعادة لا سيما في باب الرواية وإلا لما اشتغلوا ببذل أرواحهم في الجريان على موجبه ولما خفي ذلك بعد بعد الزمان ولما اتفقت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقًا وغربًا واختلفوا ضربا وحربًا وبهذا الطريق صار القرآن معجزة فالقول بالطمأنينة للغفلة من حق التأمل كالداخل على المناحة حيث يحتمل الحيلة ولهم شبه.

١ - إنه ممتنع عادة كعلي أكل طعام واحد.

٢ - أن كذب كل جائز فيجوز كذب الكل إذ لا منافاة بين كذبي البعضين ولأن الكل نفس الآحاد.

٣- أنه لو انقطع الاحتمال الاجتماع لانقلب ممتنعًا.

٤- احتمال التواطئ في الاجتماع.

٥- لزوم التناقض إذا أخبر جميع بشيء وجمع بنقيضه.

٦- لزوم تصديق اليهود والنصارى في صلب عيسى وفيما نقلوه من موسى أو عيسى في أن لا نبي بعدي وتصديق المجوس في أخبار زرادشت اللعين من مس النار وإدخال قوائم الفرس في بطنه.

٧- لو حصل به علم ضروري لما فرقنا بينه وبين الواحد نصف الاثنين.

٨- لما خالفه فيه إذ الضرورة تستلزم الوفاق فالأولى تنفي وقوعه والأخيرتان ضروريته والبواقي إفادته العلم والجواب إجمالا أنه تشكيك في الضروري كشبه السوفسطائية لا تستحق الجواب وتفصيلا عن:

١- أن وقوعه مقطوع به والفارق وجود الداعي وعن (٢) أن حكم الجزء قد يخالف حكم الكل ذهنًا وخارجًا فالواجب من الخيوط يقطع ومن المقدمتين لا ينتج ومن الشاهدين لا يثبت وعن (٣) أن الامتناع في غير محل الإمكان ولئن سلم فالامتناع بالغير لا ينافي الإمكان الذاتي ولئن سلم فالامتناع بالغير لا ينافي الإمكان الذاتي وعن (٤) ما مر من استحالته عادةً وعقلا وعن (٥) أن تواتر النقيضين محال عادة وعن (٦) أن شرائط التواتر مفقودة ففي الصلب لأن الداخلين على عيسى عليه السلام كانوا سبعة من أهل تعنت وعداوة والمصلوب لا يتأمل عادةً وبتغير هيأته وقد أوقع شبهة كما نص الله تعالى وذلك جائز استدراجًا على من علم دوام نعته وإن لم يجز من غيره لطفًا برفع التلبيس مع أن العيسوية وأنصار الحبشة وبعض اليهود على أنه عليه السلام مرفوع إلى السماء وكذا أن لا نبي بعدهما أصله آحاد وأخبار زرادشت تخييل كالشعوذة والتزوير ومواضعة بينه وبين ملكه وما رووا أنه فعلها في خاصة الملك دون مجامع الناس يؤيده وعن جواز الفرق بين الضروريات لسرعة الفهم لا لاحتمال النقيض وعن (٨) جواز البهت من الشرذمة القليلة في الضروريات كالسوفسطائية في جميع المحسوسات.

الثاني في أن اليقين الحاصل به ضروري وعند الكعبي وأبي الحسين البصري والإمام نظري وعند حجة الإسلام قسم ثالث وإنما يصح لو فسر الضروري الأول إما بمعنى ما لا تجد النفس إلا الانفكاك عنه سبيلا فضروري وتوقف المرتضى والآمدي.

لنا أولا أنه لا يفتقر إلى توسيط المقدمتين بالوجدان .

وثانيًا: عدم شيوع الخلاف في المتواترات بمعنى أن دعوى خلافها لم يعد بها أي

إنكارًا لما يقتضيه صريح العقل إذ هو شأن النظري وإن كان من العلوم المتسقة.

أولا أنه محتاج إلى توسيط المقدمتين نحو أنه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك ليس بكذب بل وإلى ما ليس بكذب صدق.

قلنا لا نعلم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدمه وإمكان الترتيب لا يستدعي الاحتياج كما في كل قضية قياسها معها وليس هذا دعوى أنه منها كما ظن إذ لا يجب ملاحظة القياس فيه بالوجدان بخلافها.

وثانيًا: أنه لو كان ضروريًا لعلم ضروريته بالضرورة لأن العلم بالعلم وبكيفيته لازم بين بالمعنى الأعم.

قلنا لا أن العلم بكيفية العلم لازم بين إذْ لا يلزم من الشعور بالشيء الشعور بصفته ولئن سلم فلا نعلم أن لازم الضروري ضروري لاحتياجه إلى توسيط الملزوم أما المعارضة بأنه لو كان نظريًا لعلم نظريته بالضرورة ففاسد لأن مثل الشبهة عدم احتياج الملزوم إلى الواسطة .

وللغزالي أنه لو كان نظريًا لم يضطر إليه لأن النظري مقدور ولو كان ضروريًا لم يحتج إلى توسيط المقدمتين.

فقد علم جوابه وأن لا نزاع له في الحقيقة ولا يخفى فساد التوقف لأنه للعجز عن إفساد أحد الدليلين.

الثالث: في شروط التواتر أما صحيحها فثلاثة كلها في المخبرين.

١ - تعددهم إلى أن يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة.

٢ - إسنادهم إلى الحس بخلاف حدوث العالم.

٣ - استواء الطرفين والواسطة في حد التواتر وأما فاسدها فمنه علم كل واحد وإلا لاستند إلى الظن ومنه أن لا يحصى عدد المتواترين وإلا لاحتمل التواطؤ ومنه عدالتهم إذ الكفر والفسق مظنة الكذب والجزاف ومنه تباين أماكنهم لأنه أدفع للتواطؤ.

ومنه اختلاف النسب والدين ومنه وجود المعصوم فيهم عند الشيعة وإلا لم يمتنع الكذب ومنه وجود أهل الذلة عند اليهود إذ لخوفهم يمتنع تواطؤهم عادة بخلاف أهل العزة والكل فاسد لحصول العلم الضروري وإن كان البعض مقلدًا أو ظانًا أو مجازفًا وعند انحصارهم واجتماعهم كإخبار الحجيج عن واقعة صدتهم وعند كفرهم ولو في باب السنة هو الصحيح كأهل قسطنطينية عن موت ملكهم.

وللضابط في العلم بحصول شرائطه حصول العلم بصدقه عادة ولا يشترط سبق العلم

بها كما يرى من يرى نظريته.

الرابع في أقل عدده قيل خمسة وجزم القاضي بعدم حصوله بالأربعة وإلا حصل بشهود الزنا فلم يحتج إلى التزكية بناء على مذهبه في المسألة الآتية وتردد في الخمسة واعترض على الأول بمنع اللزوم إذ لا يلزم من عدم كفايتها في الشهادة والاجتماع فيها على التحاب والتباغض مظنة التواطؤ عدم كفايتها في الرواية وبالنقض بالخمسة فإن وجوب التزكية مشترك إلا أن يقول أن معنى التردد أن الخمسة قد يفيد العلم بسبب الخامس فلا يجب التزكية وقد لا يفيد لكذبه فيجب وقيل اثنا عشر عدد نقباء موسى ليفيد خبرهم وقيل عشرون لقوله تعالى ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥] ليفيد خبرهم العلم بالإسلام وقيل أربعون عدد الجمعة عند البعض لذلك ولقوله ﴿وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤] وكان أربعين وقيل سبعون عدد رفقاء موسى لميقاته للعلم بخبرهم إذا رجعوا والمختار أنه لا ينحصر في عدد بل الضابط ما حصل العلم عنده لحصول القطع بدون العلم بالعدد ولأن الاعتقاد يتقوى بتدريج ككمال العقل والقوة البشرية عاجزة عن ضبطه ولأنه يختلف بالقرائن اللازمة للخبر كما مر وأنواعها أربعة فباعتبار آحاد أو مركبات مثنى وثلاث ورباع يحصل خمسة عشر وباعتبار أربعة وأفرادها لا ينحصر.

الخامس: قال القاضي وأبو الحسين كل خبر أفاد علمًا بواقعة لشخص فمثله يفيد علمًا بأخرى لآخر والصحيح أن ذلك عند تساوي الخبرين بحسب القرائن اللازمة من كل وجه.

السادس في المتواتر من جهة المعنى وهو القدر المشترك بين الآحاد الكثيرة المختلفة من حيث التضمن أو الالتزام كشجاعة علي رضى الله عنه من أخبار حروبه وسخاوة حاتم من آحاد عطاياه قيل الأول مثال الالتزام والثاني للتضمن والصحيح أنهما للالتزام وليس المراد بذلك أن يفهم المقصود من كل الآحاد بل أعم من ذلك الإعجاز من كل من أخبار المعجزات ومن أن من المجموع من حيث هو كالمثالين.

القسم الثاني الخبر المشهور:

وهو ما انتشر ولو في القرن الثاني والثالث إلى حد ينقله ثقات لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لا في أول الصدر الأول ولا يعتبر الشهرة بعد القرنين لأن المشهود بعدالتهما هما.

وحكمه أن يفيد الطمأنينة المذكورة لأن إليه سكونًا بلا اضطراب لكن الحادثة لا عند

التأمل في ابتدائه بخلاف المتواتر فلذا صح عند المتأخرين ما اختاره ابن أبان أن يضلل جاحده ولا يكفر كما يكفر جاحد المتواتر ولا يضلل جاحدًا الآحاد عملا بشبهي تلقي القرن المشهود له وكونه آحاد الأصل حيث لا نجد وسعًا في رد المتواتر ونخرج في رده لا في رد خبر الواحد وهذا أعلى درجات المشهور عنده فإنه عنده ثلاثة أقسام تشترك في جواز الزيادة بها على الكتاب وإن كانت نسخاً وتفترق إلى ما اتفق الصدر الأول أيضاً على قبوله كخبر الرجم على آية الجلد جاحده والمتراخي لا يكون تخصيصًا وما اختلف في الصدر الأول فقط كخبر المسح على الخفين فإن عائشة وابن عباس رضي الله عنهما أنكراه ثم يروى رجوعهما فلا يضلل ويخشى المأثم وما اختلف فيه الفقهاء كخبر التتابع في صيام كفارة اليمين فلا يضلل ولا يؤثم إذْ لا إثم للمجتهد لكن يخطأ.

وقال أبو بكر الجصاص أحد قسمي المتواتر لأنه إما المتواتر الأصل والفرع أو الفرع فقط فيوجب علم اليقين لكن استدلالا لا ضرورة وثمرته التكفير ونص شمس الأئمة على عدم التكفير اتفاقًا فلا ثمرة.

له أن القائلين مشهود بعدالتهم فلولا صحته لما قبلوه عادة.

قلنا يحتمل أن يكون قبولهم في إيجاب العمل وقال بعض الشافعية لا يفيد إلا الظن فأما إن عرفوه بما يروى عنهم أنه ما زاد نقلته على الثلاثة فمسلم في بعضه وأما بما ذكرنا فممنوع في كله.

القسم الثالث: خبر الواحد

وهو ما لم ينته إلى حد التواتر والشهرة وليس تعريفًا بما يساويه لسبق العلم بهما وقيل خبر أفاد الظن ولا ينعكس لأنه قد لا يفيد الظن إلا أن يزاد في المحدود لعدم الاعتداد به في الأحكام فلا يرد والفرق بين التعريفين أن الثاني يتناول المشهور دون الاول.

وفيه مباحث الأول أنه لا يوجب العلم مطلقًا وهو مذهب الأكثرين وقيل يوجبه عند انضمام القرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه الخبر عادة من الأنواع الأربعة وقيل وبغير قرينة فأحمد علمًا ضروريًا مطردًا كرامة من الله تعالى وداود الطائي وغيره علمًا استدلاليا والبعض علمًا غير مطرد.

لنا أولا لو أوجب لأوجب عادة إذ لا علية عندنا فاطرد كالمتواتر إذ التخلف في العادة للمعجزة أو الكرامة والكلام في غيرهما ولا اطراد بالوجدان.

وثانيًا: للزم تناقض المعلومين إذا أخبر عدلان بمتناقضين وذلك واقع واللازم بطلان المعلومين واقعان وإلا كان جهلا.

وثالثًا: لوجب القطع بتخطئة المخالف اجتهادًا واللازم بط إجماعًا للموجب عند القرائن الزائدة أنه لو أخبر ملك بموت ولده المشرف عليه مع صراخ وجنازة وخروج مخدرات على حال غير معتادة دون موت مثله نجد العلم بموته من أنفسنا ضرورة.

قلنا التيقن بالقرائن لا بالخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل قيل لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر قلنا فنجوزه مع الخبر أيضاً لأنه من حيث هو لا يقطع ذلك الاحتمال بالأدلة الثلاثة ولذا لم يقع في الشرعيات وبهذا يعلم أن التزام لزوم الاطراد في الخبر المحفوف بالقرائن ودعوى امتناع حصول مثله في نقيضها عادة والتزام تخطئة المخالف قطعًا إن كان للخبر فباطلة أو للقرائن فمسلم فيما هي كافية للعلم به فلا مدخل للخبر وفي غيره مم ولئن سلم أن له مدخلا فإن أريد بإيجابه إيجاب المجموع الذي هو جزؤه فذلك اعتراف بعدم إيجابه وإن أريد إيجابه بشرط الانضمام فلا نعلم أنه الموجب.

وللموجبين مطلقًا أولا أنه يوجب العمل إجماعًا بيننا ولا عمل إلا عن علم لقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] وحصول الظن لا يكفي لأن اتباع الظن مذموم لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [النجم: ٢٨].

قلنا أولا المتبع هو الإجماع على وجوب العمل بالظواهر وهو قاطع.

وثانيًا أنه مؤول بما المطلوب فيه العلم من أصول الدين لا العمل من أحكام الشرع وقد قيل المراد منع الشهادة إلا بما يتحقق.

وثانيًا: أن صاحب الشرع كامل القدرة ولا ضرورة له في التجاوز عما يوجب اليقين بخلافنا في المعاملات حيث تقبل خبر الواحد وإن لم يفد العلم بلا خلاف قلنا كما هو كامل القدرة كامل الحكمة فلعل له في ذلك حكمة أقلها الابتلاء بالاجتهاد واليسر في اختلاف العباد كما جاء «اختلاف أمتي رحمة»(١) ولمدعي الضرورة ورود الآحاد في أحكام الآخرة كرؤية الله وعذاب القبر فإنا نجد العلم بها وإلا لم يفد شيئًا إذ لا حظ لها إلا العلم وذلك بطريق الكرامة من الله تعالى لمن تيسر له فلا ينافيه عدم اليقين للبعض قلنا لا نعلم أنها توجب العقد بمعنى اليقين بل توجب الظن كما توجب مشاهيرها الطمأنينة وأما إن عقد القلب عمل فيكفي فيه حجة فقد نظر فيه بأن سائر الاعتقاديات كذلك

(١) عزاه في المقاصد للبيهقي في المداخل بسند منقطع عن ابن عباس وعزاه للطبراني والديلمي وفيه ضعف وعزاه الزركشي وابن حجر في اللآلئ لنصر المقدسي في الحجة مرفوعًا وعزاه العراقي لآدم ابن أبي إياس في كتاب العلم والحكم وغيره، انظر كشف الخفاء للعجلوني (٦٦/١).

وليس حجة فيها وجوابه بأن المقصود في الأخروية نفس العقد وفي غيرها العمل ليس بشيء ثم إنه معارض بأنا نجد عدم العلم بالضرورة ولعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل أو سموا الظن علمًا.

الثاني أن التعبد به أي تكليف العمل بمقتضى خبر العدل جائز عقلا خلافًا لأبي علي الجبائي.

لنا القطع بجوازه وإن التكليف به لا يستلزم محالا لذاته.

قالوا أولا يستلزم محالا لغيره هو تحليل الحرام أو عكسه بتقدير كذبه الممكن وما يؤدي إلى الباطل على تقدير ممكن بط قلنا لا نعلم بطلان الأمرين فإن المخالف للظن ساقط عن المجتهد ومقلده إجماعًا فعند المصوبة لكون الحق متعددًا وعند المخطئة لكون التكليف بموجب الظن ألا يرى إلى التعبد بقول المفتي والشاهدين وإن خالفا الواقع وهذا يصلح سندًا ونقضًا هذا عند ترجيح أحد الخبرين أو تساويهما عند المجتهدين أما عند مجتهد واحد فالعمل ترك العمل بهما أو التخيير بين مقتضيهما.

وثانيًا: يلزم جواز التعبد بالخبر عن الله تعالى بغير معجزة وهو باطل. قلنا لا نعلم الملازمة لأن العادة تفيد العلم بكذبه عند عدم المعجزة ولأن جواز التعبدية يفضي إلى كثرة الكذب عادة بخلاف الخبر عن الرسول عليه السلام.

الثالث أنه واقع أي يوجب العمل خلافًا للقاساني بالمهملة والرافضة وابن داود واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية وهو المعنى بالجواز في المحصول إذ لا معنى له بعد كونه حجة.

لنا القواطع والظواهر أما القواطع فمنها إجماع الصحابة والتابعين حيث استدلوا وعملوا به في وقائع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالإجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا بأخبار الآحاد حتى يدور ويفيد وجوب العمل به لأن النزاع في أنه دليل نصبه الشارع للاستدلال به على الأحكام كالكتاب فمقتضاه وجوب العمل ولأن الاستدلال بإيجابهم ولأنه لا قائل بحجيته في الجواز دونه.

واعترض عليه بمناقضتين ومعارضة.

١- لا نعلم أن عملهم بها فغير لازم من موافقتها العمل سببيتها له قلنا علم ذلك من سياق الترتب عادة.

٢- لا يلزم من وجوب العمل فيما تلقوها بالقبول وجوبه في كل خبر إذ العلة

لخصوصيتها قلنا علم من عادتهم أنه لإفادتها الظن كظاهر الكتاب والمتواتر.

٣- المعارضة بعد عملهم بخبر البعض في وقائع كثيرة أصلا أو حتى يروى آخر قلنا ذلك لقصورها عن إفادة الظن ورفع الريبة ولا نزاع فيه ويؤيده عمله بعد رواية الآخر مع أنه لم يخرج عن كونه خبر الواحد فهو لنا عليكم لا علينا لكم ومنها بعثه عليه السلام الأفراد إلى الآفاق كعلي ومعاذ إلى اليمن وعتاب إلى مكة أميرًا ودحية إلى هرقل أو قيصر وعبد الله بن حذافة إلى كسرى وعمرو بن أمية إلى الحبشة رسولا فلو لم يكن خبرهم حجة لما مروا ببيان الأحكام لعدم الفائدة ولا نفتح باب الطعن بالتقصير في التبليغ حيث لم يبلغ بمن يقوم به الحجة.

قيل النزاع في وجوب عمل المجتهد ولا دلالة في هذا عليه قلنا أكثر العرب والصحابة كانوا مجتهدين عالمين بقواعد الاستنباط فيتم والاستدلال بالمجموع ولأنهم بعثوا للإخبار عن الشارع إذ بعثهم تفضيل لقوله تعالى ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٦٧] الآية وإنما يحتاج إليه للاجتهاد لا للفتوى عادة ومنها أن الشهادة مع أنها مظنة التهمة بالتحاب والتباغض وليست إخبارًا عن معصوم ولا عمن يخاف على الإسلام بالكذب عليه ولا المخبر مشهورًا بالثقة إذا أوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقًا وإن لم يرد ذلك فكافر فالرواية أولى وكثرة الاحتياج إلى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الزاوية.

وأما الظواهر وللتمسك بها مقدمتان:

١- أن المتبع فيها الإجماع على صحة التمسك بها أما في الفروع فظاهر وأما في الأصول فبشهادة الإجماع على التمسك بها في حجية الإجماع وسيجيء في الإجماع أن هذا الإجماع بالقاطع فلا دور.

٢- إن كل ما يدل على وجوب العمل بخبر الواحد مطلقًا يدل عليه في حق المجتهد إما لعمومه وإما لأنه في المقلد لغلبة ظنه بصدق مقلده بالإجماع ولاشتماله على دفع الضرر المظنون فكذا في المجتهد عند غلبة ظنه بصدق الراوي بدلالته بل أولى لأنها للمقلد أسهل حصولا وسببها أضعف منها للمجتهد فإذا كفى شنه فهنا أولى وعموم الرواية يعارضها كثرة الاحتياج إلى الفتوى والشهادة فيعمان بدفعات ولو من واحد بعينه أو ينزل الدلالة بالنسبة إلى كل واحد.

أما حديث الضرورة ففاسد لأن إمكان العمل بالبراءة الأصلية مشترك فمنها الكتاب، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران:

١٨٧] الآيـــة أوجب بيان ما في الكتاب من الواجبات فإنها أحق بالبيان ولأنها بعضه فإما على الكل وليس في وسع كل واحد أن يجتمع مع كافتهم شرقًا وغربًا وكل مخاطب بما في وســعه وإما على كل واحد فلو لم يجب قبوله لما كان لبيان الواجب فائدة للسامع قيل يحـــتمل أن يكون فائدته أن يحصل التواتر فيجب العمل، قلنا أحد قسمى البيان الفتوى، وحيث لم يشترط فيها التواتر لم يشترط في الآخر إذ لا دلالة على التفصيل.

وكقـــولـــه تعالى : ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢] الآية وله توجيهان:

١ – أنه أمر الطائفة المتفقهة بالإنذار، وهو الدعوة إلى العلم والعمل؛ لأن التخصيص يتضمنه فلو لم يكن حجة لم يفد. والطائفة تتناول الواحد في الأصح حيث أريد بطائفة من المؤمـــنين واحـــد فصاعدًا. قاله ابن السكيت وبطائفتان من المؤمنين اقتتلوا رجلان من الأنـــصار. ولأن أقـــل الفرقة ثلاثة فبعضها واحد أو اثنان ولئن سلم فلا يلزم حد التواتر بالإجماع.

٢ – أن لعل للترجي المتضمن للطلب الجازم ولما استحال على الله تعالى الترجي حمل علـــى لازمه وإيجاب الحذر عند ترك العمل يستلزم وجوب العمل والاعتراض بأن المراد بالإنـــذار فـــتوى الفقيه في أحكام الفروع بدلالة ظاهر التفقه لأن الاحتياج إلى التفقه في الفـــتوى لا في الرواية؛ فالقوم المقلدون مزجوا به في المقدمة الثانية من وجهين على أن الدعوة إلى العلم في المجتهد أظهر وكقوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا﴾ [البقرة: ١٥٩] الآية أوعد بالكتمان لقصد إظهار ما في القرآن من الواجبات ولولا وجوب العمل بها لم يفد إظهارها للسامع. قيل المراد القرآن وهو متواتر والكلام في الآحاد ولئن سلم فيجوز أن يكون إيجاب الإظهار على كل؛ لأن يبلغ باجتماعهم حد التواتر.

والجواب عن:

١ – أن كون المراد هو القرآن بالآحاد فلو لم يكن حجة لم يرد مع تخصيص لشموله الوحي الغير المتأول فالمراد إظهار ما في القرآن من الشرائع لأنه المقصود وأخبار الآحاد تفاصيله كلا أو بعضًا منطوقًا أو مفهومًا. وعن:

٢ – علـــى أنه بعيد لندرة حصول التواتر (ما مر أن إيجاب إظهار الأحكام أعم ندبًا لفتوى أم بالرواية، فلو كان فائدته حصول التواتر لوجب فيهما أذلا دلالة على التخصيص والتفصيل وحيث لم يشترط في الأول لم يشترط في الثاني وكقوله تعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَـــبَإٍ فَتَبَيَّـــنُوا﴾ [الحجرات: ٦] علل عدم قبول خبر الواحد بالفسق لترتبه على الوصف

المناسب، فلو كان عدم قبوله لذاته لما علله بتعين؛ لأن ما امتنع بالذات لم يمتنع بالغير فإذا صح قبوله وجب لما مر فهذا ليس استدلالا بمفهوم المخالفة (ومنها السنة كقوله عليه السلام خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر أم سلمة في الهدايا وقول الرسل في هدايا الملوك على أيديهم وإرساله الرسل (ومنها دلالة الإجماع حيث أجمعت الأمة على قبول أخبار الآحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم) وفيهما بحث.

أما في الأول فلاحتمال أن يكون قبوله لعلمه بصدقها غيبًا بخلافنا.

وأما في الثانية: فلأنه ليس في باب الاجتهاد.

والجواب عنه:

- أنه على كثرتها التي لا تحصى خلاف الظاهر لعدم اختصاصها بمقام التحدي.

وعن:

- أن ما يورث غلبة الظن للمجتهد المتفرس المستفسر أقوى فبالقبول أولى.

- ومنها أن عدالة الراوي ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور دينه وعقله فيقيد غلبة الظن فيوجب العمل كما في القياس بل أولى إذ لا شبهة في الأصل هنا بل في طريق الوصول، والمنكرون ينكرون إما لعدم الدليل أو لدليل العدم شرعًا أو عقلا.

أما الأول فلأن لهم في كل من الأدلة طعنًا، وإن أجبنا عنه.

وأما الثاني: فلأنه يفيد الظن والقرآن نهى عن اتباع الظن وذم عليه في الآيتين وكلاهما دليل الحرمة. ولأنه عليه السلام توقف في خبر ذي اليدين وقال كل ذلك لم يكن نفياً للكل تقريرًا لسؤاله أو لكل ردًا له أول بها النواوي، والأخير أولى للرواية الأخرى حتى أخبره أبو بكر وعمر رضى الله عنهما.

وجوابهما بعد ما مر من المتبع الإجماع، وأن الإنكار للريبة وإن عمله بعد خبر هما لنا لا علينا أن هذه الأدلة ليست قاطعة إذ لا عموم لها في الأشخاص والأزمان ولئن سلم يحتمل التخصيص فإذا صح التمسك بمثلها في نفى التعبد ففي التعبد أولى احتياطًا وأن خبر ذي اليدين ليس في تعبد الأمة بالمنقول عن الرسول وهو المبحث وأنه فيما انفرد واحد بالإخبار بين جمع في أمر الغالب عدم وقوعه وعدم الغفلة وظن كذبه وعدم العمل به واجب اتفاقًا لغير الشيعة كما مر.

وأما الثالث: فأمر مع جوابه من أن صاحب الشرع كامل القدرة فلا ضرورة له في التجاوز عما يوجب اليقين.

الرابع: أن دليل إيجابه العمل شرعي كما ذكرنا وعقلي عند أبي الحسن البصري وابن سريج والقفال فتمسك أبو الحسين بأن تحصيل المصالح ودفع المضار جملة واجبة عقلا وأخبار الآحاد تفصيل لهما لأن النبي عليه السلام بعث لذلك ومفيدة للظن بهما وكل جملة واجبة عقلا فالظن بتفضيله يوجب العمل عقلا. وجوابه بعد إبطال التحسين والتنقيح العقليين منع أن العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل واجب بل أولى احتياطًا ولئن سلم في العقليات منع في الشرعيات وقياسها بطل لعدم التماثل وأما لأن القياس شرعي فلا لأن القياس الذي أصله عقلي، عقلي بخلاف ما سيجيء من القياس على الفتوى.

وتمسك الباقون أولا بأن صدقه ممكن فيجب اتباعه احتياطًا

لا يقال الاحتياط يفيد الأولوية كما مر لأنه في الشرعيات يفيد الوجوب ولذا لم يحمل هذا على الدليل العقلي بل على القياس.

فأجيب بأن لا أصل له في الشرع فالمتواتر يوجب الاتباع لإفادته العلم لا للاحتياط والفتوى فرق بينهما وبينه لخصوصها بالمقلد وعمومه في الأشخاص والأزمان ولئن سلم ذلك بناء على ما مر من المعارضة فهو دليل شرعي لأن أصله شرعي.

وثانياً بأنه لو لم يجب لخلت أكثر الوقائع عن الحكم لأن الكتاب والمتواتر لا يفيان بها منطوقًا أو مفهومًا أو قياسًا وهو ممتنع عقلا، وجوابه منع بطلان التالي.

أما مع الملازمة بناء على أن عدم الدليل دليل العدم شرعًا فعند من يقول به، أو إذا انحصر، ولذا أخرا، وبالنظر إلى التقدم الوضعي لا لقوته ترقيا. والله أعلم.

الفصل الثاني: في الراوي

وفيه مباحث:

الأول: في تقسيمه وهو إما معروف بالرواية وشرائطها فقط. أو بالفقه والاجتهاد.

وإما مجهول؛ أي: في الرواية بأن لم يعرف ذاته إما بحديث أو حديثين، ولا عدالته وطول صحبته ولا يوجد في الصدر الأول.

وأقسامه خمسة؛ لأن الثقات إما أن يتلقوا حديثه بالقبول أو بالرد أو يختلفوا فيهما، أو بالسكوت، أو لم يظهر بين السلف.

أحكام الأقسام:

فالمعروف بالكل كالخلفاء، وكالعبادلة، ومعاذ، وأبي موسى الأشعري، وعائشة، وأبي ابن كعب، وعبد الرحمن بن عوف، وحذيفة بن اليمان، وعبد الله بن الزبير رضى الله عنهم، يقبل حديثه، وافق القياس فتأيد به ولو من وجهه أو لا فطرحه.

وقيل القياس مقدم وربما ينسب إلى مالك رحمه الله.

وقال أبو الحسن البصري إن ثبت علة القياس بقطعي قدم وإلا فإن قطع بحكم الأصل دون العلة اجتهد فيه حتى يظهر دليل أحدهما فيتبع، وإلا فالخبر مقدم.

وقال بعض المتأخرين إن لم يترجح نص العلة على الخبر في الدلالة فالخبر وإن ترجح فإن قطع بوجود العلة في الفرع فالقياس وإلا فالتوقف.

لنا أولا أن عمر ترك القياس في مسألة الجنين بأنه عليه السلام أوجب فيه الغرة، وقال لــولا هذا لقضينا فيه برأينا، وفى دية الأصابع، حيث رأى تفاوتها بتفاوت منافعها، فتركه بقوله عليه السلام في كل إصبع عشر، وفى ميراث الزوجة من دية زوجها، ولم ينكره أحد فكان إجماعًا.

وثانيًا: حديث معاذ حيث أخر القياس عنه وقرره النبي عليه السلام.

وثالــثًا: أن القياس أضعف لأن الاجتهاد المخبر في أمرين عدالة الراوي ودلالة الخبر وللقــياس في سنة حكم الأصل وتعليله في الجملة وتعيين العلة ووجودها في الفرع ونفى المعارض في الأصل وفى الفرع وإن كان الأصل خبرًا زاد أمره على السنة وما فيه الاجتهاد أكثر فالخطأ فيه أوفر والظن به أندر.

ورابعًا: أن علة القياس ساكنة وشهادتها بالإشارة والخبر نطاق فكان فوقها في الإبانة وكذا السماع لكونه إحساسًا فوق الرأي في الإصابة ولذا قدم خبر الواحد على التحري في القبلة.

قالوا أولا القياس حجة بالإجماع لأن نفاته ظهرت بعد القرون الثلاثة والإجماع أقوى من الخبر.

قلنا الخبر أيضاً حجة إجماعًا فيترجح بما مر.

وثانــياً: أن الاحــتمال في القياس أقل لأن الخبر باعتبار العدالة يحتمل كذب الراوي وفــسقه وكفـــره وخطأه وباعتبار الدلالة التجوز وغيره مما هو خلاف الظاهر وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئًا من ذلك.

قلنا: الاحتمالات البعيدة لا تنفى الظهور ويأتي الجميع في القياس إذا كان أصله خبرًا وأنتم تقدمونه.

وثالثًا: رد الصحابة إياه بالقياس.

قلنا: كان لمعان نذكرها لا لترجيح القياس.

قـــال المفصلون إذا ترجح نص العلة وقطع وجودها في الفرع ترجح القياس لترجح

نصه وإن لم يقطع توقف لتعارض النصين.

قلنا: فلم يكن الترجيح أو التعارض للقياس من حيث هو بل للنص في الحقيقة فالمتبع ما لنا من الطريقة ويحدث من هنا فساد تفصيل أبي الحسين بلا شائبة شبهة ومانع مبين. والمعـــروف بالرواية فقط؛ كأبي هريرة، وأنس بن مالك يقبل إن وافق القياس مطلقًا أو خالف من وجه وإن خالف من كل وجه وهو المراد بانسداد باب الرأي يضطر إلى تركه.

أمـــا الأول فلكون الراوي ثقة بخلاف خبر المجهول إذا خالف القياس من وجه حيث يجوز تركه.

وأما الثاني فلأن النقل بالمعنى كان مستفيضًا فيهم فإذا قصر فقهه لم يؤمن أن يذهب علـــيه شيء من معانيه لأن للحديث خطرًا وقد أوتي جوامع الكلم فدخله شبهة زائدة في متنه وفي شيء يضاف إليه الحكم ولا يترك العمل بالكتاب والسنة المشهورة، أعنى حديثي معاذ الدالين على حجية القياس بالإجماع عليها في القرون الثلاثة إلا لقطعيته وليس بحيث يـــصاب بالاجتهاد بخلاف القياس مثل حديث أبي هريرة رضى الله عنه في المصراة فإن قياســـه على ضمان العدوان بالمثل أو القيمة إجماعًا بمنع وجوب التمر لا أن هذا ضمان عدوان وإلا فمخالفته للكتاب كاف في رده ولهذا أنكرت عليه عائشة رضى الله عنها في روايته أن ولد الزنا شر الثلاثة وأن الميت يعذب ببكاء أهله، متمسكة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، وأنكر ابن عباس رضى الله عنهما عليه روايته الوضوء مماسته النار، ومن حمل جنازة فليتوضأ، قائلا كيف نتوضأ مما عنه نتوضأ، أيلزمنا الوضـــوء بحمل عيدان يابسة، ويعنى به قصورهم بالنسبة إلى فقه الحديث، فأما الازدراء، فمعاذ الله.

وحديث المجهول كوابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان رضى الله عنهم يقـــبل إذا تلقاه السلف بالقبول أو بالسكوت فإنه في موضع الحاجة بيان ولايتهم السلف بالتقـــصير كحـــديث المعروف بقسميه لتعديلهم إياه، وكذا إن اختلف في قبوله عندنا كحديث معقل في قصة بَرْوَعَ أنه مات عنها هلال قبل الفرض والدخول فقضى لها رسول الله ﷺ بمهـــر مثل نسائها فعمل ابن مسعود رضى الله عنه. ورواه من القرن الثاني علقمة ومسروق ونافع والحسن، وأنه قرن العدول فأخذنا بقوله قياسًا للموت بكونه مؤكدًا على الدخـــول ولذا وجب العدة ورد على رضى الله عنه لعود المعقود عليه سالمًا فلا يوجب العوض وأخذه الشافعي، وإذا تلقوه بالرد صار مستنكرًا لا يترك به القياس اتفاقًا كحديث فاطمـــة بـــنت قيس عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى ورده عمر رضى الله عنه

وغيره، وكذا حديث بُسْرة في مس الذكر.

أما إذا لم يظهر حديثه بين السلف فلا يترك به وجوبًا لكن يجوز العمل به إذا لم يخالف القياس ليضاف الحكم إلى النص فلا يمنعه نافيه وهذا في القرون الثلاثة، لأن العدالة أصل فيها لا بعدها لظهور الفسق.

ولذا جوز أبو حنيفة رضى الله عنه القضاء بظاهر العدالة(١) لأنه في القرن الثالث، وقيل: لا يجوز لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ﴾ [الإسراء: ٣٦] الآية تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦] دل على المنع من اتباع الظن مطلقًا فخولف في المعلوم عدالته بالإجماع فيبقى في غيره وجوابه بعدما مر أن المتبع هو الإجماع على إثبات الظن في الفروع وأن ذلك مخصوص بالأصول أن المراد بالمعلوم عدالته إن كان المتيقن فبط للإجماع على أنه إذا عدل الراوي اثنان يجب قبول روايته مع عدم التيقن وإن كان المظنون فهو حاصل بالأصل، أما أن المراد أعم من التيقن أو الظن بالقول فتخصيص بلا دليل واصطلاح غير معهود.

قيل: مبنى الخلاف على أن الأصل هو الفسق لأنه أثر القوة الشهوية والغضبية الغريزيتين والعدالة أثر التزام تكاليف الشر فهي طارئة ولأنه الغالب فيما بعد القرون الثلاثة بالحديث وأكثر أئمة المذهبين فيهم فلا ظن بعدالتهم ما لم يختبر حالهم ولم يزك الخبير بها.

قلنا: أولا العقل الذي ليس مطروحًا في معرفة الحسن والقبيح بالكلية بل آلة لها غريزي وهى أثره.

وثانياً: أن غريزية سبب الفسق لا ينافى ما ادعيناه من أصالة العدالة في القرون الثلاثة بالحديث واتباعه أولى، لا سيما أن التأثير بإجراء العادة لا بالإيجاب، فالمتبع في معرفة كيفيته صاحب الشرع.

وثالثًا: أن العدالة فيما بين رواة الحديث لا سيما إذا كانوا فقهاء هي الأصل ببركته هو الغالب بينهم في الواقع كما نشاهده، فلذا قلنا مجهول القرون الثلاثة في الرواية، أما في الشهادة فإن اختص قول الإمام بالقرون الثلاثة كما قيل من أنه اختلاف زمان فذاك وإن كان اختلاف برهان وإن أفتى المتأخرون بقولهما فبالنظر إلى الإسلام والتزام الأحكام وكمال العقل الزاجرة عن المعصية، وأن أول البلوغ يصادف العدالة لا شك أنها الأصل فيجوز العمل به فيما يكثر فيه الوقوع وإبطال الحقوق ثم ترجيحنا هذا أولى لأنه فيما بين نفسي العدالة والفسق لا سببهما.

---

(١) انظر: المبسوط للسرخسي (١٦/٨٨)، تحفة الفقهاء (٣/٣٦٣).

الثاني: في شرائطه منها مصححة للقبول ومنها مكملة؛ أما المصححة فأربعة:

الأول: العقل، أي الكامل ولذا قد يعبر عنه بالتكليف وقد مر تفسيره وأنه لا يكمل شرعًا لا حين البلوغ وإنما اشترط لأن كل موجود فبصورته ومعناه يتحقق فالصوت والحروف لا يكون كلامًا إلا بالعقل الذي به الفهم والتفهيم بخلاف ألحان الطيور والنائم فخبر الصبي وإن قارب البلوغ ليس بحجة في الشرع لاحتمال أن يعلم عدم حرمة الكذب عليه فيكذب فلا يحصل ظن صدقه ولأن الشرع لم يجعله وليًّا في أمر دنياه ففي دينه أولى، أما عدم ولاية العبد فلحق المولى لا لنقصان عقله ولأن قوله في حقه لا يقبل فكيف في حق غيره ولأن قول الفاسق أوثق وهو مردود فكيف الصبي وكذا المجنون والمعتوه.

وإجماع أهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم كما يرويه مالك رحمه الله فعلى تقدير تسليمه كان لضرورة أن لا يضيع حقوق الجنايات حيث كثرت بينهم منفردين عن العدول والمشروع استثناء لا يرد نقضًا كالعرايا وشهادة خزيمة أما لتحمل في الصبي والرواية بعد البلوغ فمقبول لأن الخلل الدفع عن تحمله وقياسًا على جواز الشهادة اتفاقًا فالرواية أولى ولإجماع الصحابة على قبول رواية جماعة من أحداث ناقلي الحديث كابن عباس، وابن الزبير، وأبى الطفيل، ومحمود بن الربيع، وغيرهم. من غير فرق واستفسار، وأما إحضار الصبيان فيحتمل التبرك ولذا يحضرون من لا يضبطه وقد اصطلحوا على أن يكتبوا لتحمل الطفل حضورًا وجسدًا، ولتحمل الكبير سماعًا.

الثاني: الضبط، وهو الحفظ مع الحزم والمراد مجموع المعاني الأربعة، حق السماع بأن لا يفوت منه شيء ثم فهم تمام معناه؛ لإمكان أن ينقله بالمعنى بخلاف القرآن، إذ المعتبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به أحكام مخصوصة والمقصود في السنة، معناها حتى لو بذل مجهود في حفظ لفظ السنة كان حجة ولأنه محفوظ عن التغيير لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] ثم حفظه باستفراغ الوسع ثم المراقبة أي الثبات عليه إلى حين الأداء فمن ازدرى نفسه ولم يرها أهلا للتبليغ فقصر في شيء منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لا يقبل وإنما اشترط لأن طرق الإصابة لا يترجح إلا به فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو.

وهو نوعان: ظاهر وباطن:

فالظاهر: ضبط معناه لغة، وهو الشرط عند الأكثر والباطن ضبطه فقهًا أي من حيث تعلق الحكم الشرعي به وهو الكامل فلاشتراط الأول لم يكن خبرًا لمغفل خلقة أو مساهلة

حجة وإن وافق القياس والكمال.

الثاني: قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به.

الثالث: العدالة وهي الاستقامة لغة ومنه طريق عدل وجابر للجادة والبينات واستقامة السيرة والدين شريعة وحاصلها هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه.

وهي قسمان: قاصر يثبت بظاهر الإسلام، واعتدال العقل الزاجرين عن المعاصي كما مر.

وكامل ليس له حد يدرك مداه فاعتبر أدنى كماله هو ما لا يؤدى إلى الحرج وتضييع الشريعة وهو رجحان جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة، ولما كانت هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب أمور أربعة وإن ألم بمعصية لأن في اعتبار اجتناب الكل سد بابه:

١- الكبائر: وهي تسعة برواية ابن عمر رضى الله عنهما «الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم؛ أي: الظلم فيه لشرفه» وزاد أبو هريرة رضى الله عنه «أكل الربا»، وعلى رضى الله عنه «السرقة، وشرب الخمر» وقيل: كل ما توعد الشارع عليه بخصوصه وقيل: كل ما كان مفسدته مثل مفسدة أقلها أو أكثر مفسدة دلالة الكفار إلى استئصال المسلمين أكثر من مفسدة الفرار عن الزحف ومفسدة إمساك المحصنة للزنا بها أكثر من مفسدة القذف، وقد يقال ما يدل على قلة المبالاة بالدين دلالة أدنى ما ذكره وعلى هذا كثيرة.

٢- الإصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة مع الاستغفار، ومرجعه أن يعرف بالعرف بلوغه مبلغًا ينفي الثقة.

٣- الصغائر الخسية؛ أي الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة، والتطفيف بحبة.

٤- المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الأرذال، والحرف الدنية مما لا يليق كالحياكة، والدباغة، والحجامة، والأكل والبول على الطريق، وذكر قاضى خان الأكل والشرب في السوق، فإن مرتكب الكل لا يجتنب الكذب غالبًا فخبر الفاسق والمستور وهو من يعلم ذاته دون صفته مردود.

قال الشافعي فخبر المجهول أولى إذ لا يعلم لذاته ولا صفته فربما لو علم ذاته علم بالفسق بخلاف من علم ولم يعرف بالفسق، قلنا قبلناه في القرن المشهود بعدالته وكذا

المستور فيه.

وأما المبتدع، وهو من ليس معتقده كأهل السنة فإن تضمن بدعته الكفر ويسمى صاحبها الكافر المتأول، فمن كفر به جعله كالكافر وسيجيء، ومن لم يكفر كالبدع الواضحة فإنها إما غير واضحة فيقبل اتفاقًا وإما واضحة ويسمى الفاسق المتأول؛ كفسق الخوارج، والروافض، والجبرية، والقدرية، والمعطلة، والمشبهة، وكل منها اثنتا عشرة فرقة، تبلغ اثنتين وسبعين.

فمن الأصوليين من رد شهادته وروايته منهم الشافعي والقاضي لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] ومنهم من قبلهما.

أما في الشهادة فلأن ردها لتهمة الكذب والفسق من حيث الاعتقاد لا يدل عليه، بل أمارة الصدق لأن موقعه فيه تعمقه في الدين والكذب حرام في كل الأديان لا سيما من يقول بكفر الكاذب أو خروجه من الإيمان وذلك يصده عنه إلا من تدين بتصديق المدعى المنتحل بنحلته كالخطابية وكذا من اعتقد بحجية الإلهام. وقد قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وأما في الرواية فلأن من احترز عن الكذب على غير الرسول فعليه أولى إلا من يعتقد وضع الأحاديث ترغيبًا أو ترهيبًا كالكرامية أو ترويجًا لمذهبه كابن الراوندي.

وأصحابنا قبلوا شهادتهم لما مر دون روايتهم إذ ادعوا الناس إلى هواهم على هذا جمهور أئمة الفقه والحديث لأن الدعوة إلى التنحل داعية إلى التقول فلا يؤتمن على الرواية ولا كذلك الشهادة.

قيل مذهب القاضي أولى لأن الآية أحق بالعمل من الحديث لتواترها وخصوصها والعام يحتمل التخصيص ولأنها لم تخصص إذ كل فاسق مردود، والحديث خص عنه خبر الكافر والفاسق.

قلنا: مفهومها أن الفسق هو المقتضى للتثبت فيراد به ما هو أمارة الكذب لا ما هو أمارة الصدق، وقبول الصحابة قتلة عثمان رواية وشهادة إجماعهم عليه ،ولئن سلم فليس بدعة واضحة لأن كثيرًا من القتلة وغيرهم يجعلونه اجتهاديًّا ونحو الخلاف في البسملة أنها من القرآن أو زيادة الصفات وغيرها من مسائل الاعتقاد إذ لم يتضمن كفرًا أو لم يكفر بها وإن ادعى الخصم القطع ليس من الواضحة لقوة الشبهة من الجانبين فيقبل.

ومن مسائل العمل كشرب النبيذ، واللعب بالشطرنج من يجتهد بحله أو مقلد له فالقطع أنه ليس بفسق صوبنا أو خطأنا لوجوب العمل بموجب الظن ولا يفسق بالواجب فالصحيح أن لا يحد مثله بشرب النبيذ وإن حده الشافعي لا لأنه فاسق بل لزجره لظهور

التحريم عنده ولذا قال أحدّه وأقبل شهادته، وكذا الحد في شهادة الزنا لعدم تمام النصاب ليس بفسق بخلافه في مقام القذف.

الـــرابع الإسلام وهو تحقيق الإيمان كما أنه تصديق الإسلام وهو نوعان ظاهر بنشوء بـــين المـــسلمين وتبعية الأبوين أو الدار وكامل يثبت بالبيان وأدناه البيان إجمالا بتصديق جمـــيع ما أتى به النبي عليه السلام مطلقًا، والإقرار به لأن في شرط التفصيل حرجًا ولذا اكتفـــى بعد الاستيصاف بنعم وكان دأبه عليه السلام، والمقبول منه أدنى الكامل إلا أن يظهر أمارته كالصلاة بالجماعة للحديث، ولذا قال محمد في الصغيرة بين المسلمين إذا لم تـــصف حين أدركت تبين من زوجها وإنما اشترط لا لأن الكفر يقتضي الكذب بل لأن الكافـــر ساع في هدم الدين فتثبت به تهمة زائدة كما في الأب لولد، فلا يقبل روايته ولا شـــهادته على المسلم ولانقطاع الولاية عليه ويقبل على الكافر عندنا صيانة للحقوق إذ أكثر معاملاتهم مما لا يحضر مسلمان وإن خالفا ملة، لأن الكفر كله ملة فللذمي على مثله والمـــستأمن وللمـــستأمن علـــى مـــثله من دارهما فقط وعند مالك والشافعي لا يقبل والاســـتدلال علـــى اشتراطه بأنه لا يوثق به كالفاسق وبان الفاسق في قوله تعالى: ﴿إِنْ جَـــاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾ [الحجرات: ٦] يتناوله بالعرف المتقدم وهو الخارج عن طاعة الله تعـــالى وإن لم يتناوله بالمتأخر وهو مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها ضعيف لأنه قد يوثق بقوله لتدينه في مطلق دينه المتضمن لتحريم الكذب أو في تحريم الكذب ولأن المراد الفسق المفضي إلى الكذب والتدين رادع عنه.

تتمة: يزاد في الشهادة شروط عليها كالبصر والذكورة والحرية وأن لا يحد في القذف وعـــدم القرابة للشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه، والعدد وغيرها مما ذكر في بابها فيقـــبل روايـــة الأعمى والعبد والمرأة والمحدود في القذف إلا في رواية الحسن كما قبلت الصحابة رضى الله عنهم منهم من غير طلب التاريخ لا شهادتهم لأنها تفتقر إلى تمييز زائد ينعدم بالعمى وولاية كاملة متعدية تنعدم بالرق وتقصر بالأنوثة وحد القذف وتحقيق ظن غالب بعدم بواعث الكذب لا يحصل عند القرابة، وللعداوة، ولا يغلب عند وحدة المخبر لأن البراءة الأصلية تعارض دليل صدقه فإذا تعدد رجح وبناء الجميع على حروف فارقة:

١ – أن فـــيها إلـــزامًا على المشهود عليه واللزوم على سامع الخبر بالتزامه طاعة الله ورسوله، كعلي القاضي بتقلده.

٢ – إن حكـــم الخـــبر يلزم الخبر أولا ثم يتعداه ولا يشترط لمثله قيام الولاية بخلاف الشهادة حتى كان العبد كالحر في الشهادة بهلال رمضان، أيضاً وما يلزم العبد والفقير من

خبر الزكاة، مثلا اعتقاد وجوبه.

٣- أن الشهادة لخصوصها تؤثر المحبة والعداوة ويجرى المساهلة فيها والخبر عام والذي ترى شهود الزور أكثر من رواة المفترى.

وأما المكلمة: فربما يظن أنها شرط الصحة وليست.

فمنها العدد عند الجبائي، حيث شرط لقبوله أحد أمور أربعة: خبرا آخر، أو موافقة ظاهر له، أو انتشاره بين الصحابة، أو عمل بعضهم بموجبه.

وزاد في خبر الزنا رواية أربعة من العدول ويكفى في بطلانه ما تقدم من عمل الصحابة بلا عدد وإنفاذ الآحاد للتبليغ وغيرهما، ومن الجواب عن توقفهم في قبول المنفرد ونحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ﴾ [الإسراء: ٣٦].

ومنها البصر والذكورة وعدم القرابة والعداوة لأن أضدادها فادحة في الضبط والعادلة بخلاف الحرية فإن قدح الرق في الولاية وهى ليست من لوازم الرواية وجوابه ما مر من الحروف الفارقة مع قبول الصحابة رواية الأعمى وعائشة رضى الله عنها وغيرهما.

ومنها الإكثار من الرواية، وقد قبلت الصحابة حديث أعرابي لم يرو غيره نعم أثره في الترجيح عند التعارض.

ومنها كون الراوي معروف النسب وألحق قبوله إذا عرفت عدالته وإن لم يكن له نسب فضلا عن معروفيته.

ومنها الفقه والعربية أو معرفة معنى الحديث فيقبل بدونها لقوله عليه السلام «رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، أما اشتراط موافقته للقياس عند أصحابنا فليس مطلقًا بل عند عدم فقه الراوي لما مر من احتمال نقله بالمعنى ولم يطلع على كنه مراده لا ينافيه عدالة الراوي وظهور صدقه.

الفصل الثالث: في الانقطاع

وهو نوعان: ظاهر، وباطن؛ لأنه إما صورة أو معنى.

والظاهر هو الإرسال بأقسامه الأربعة لأنه إما من كل وجه، فمن الصحابة أو القرنين بعدهم أو من دونهم، وإما من وجه فقط.

والباطن إما بالمعارضة بأقسامه الأربعة لمخالفته الكتاب أو السنة المعروفة، أو لشذوذ فيما عم به البلوى كالصلاة ومقدماتها لحاجة الكل إليها أو لإعراض الصحابة عنه وإما لقصور في الناقل بأقسامه الأربعة لانتفاء إحدى الشرائط الأربع.

فبيان الأقسام الاثنى عشر في ثلاث مباحث:

الأول في الإرسال

الحديث إما مستند؛ وهو الذي يرويه واحد عن واحد رآه وسمع منه بإحدى الطرق الآتية متصلة إلى من سمع من النبي عليه السلام.

وإما مرسل وهو الذي يرويه عمن لم يسمع منه فمرسل الصحابي مقبول إجماعًا لأن قوله قال رسول الله ﷺ ظاهر في سماعه بنفسه فيحتمل عليه إلا أن يصرح بالرواية عن غيره وإن احتمل غيره[1] كما قال البراء بن عازب ما كل ما تحدثه سمعناه من رسول الله ﷺ وإنما حدثنا عنه لكنا لا نكذب وكذا مرسل القولين بعدهم عندنا وعند مالك وحماد وإبراهيم النخعي خلافًا للشافعي حيث شرط لقبوله أحد أمور خمسة:

١ - أن يسنده غيره أو نفسه مرة أخرى كمراسيل سعيد بن المسيب حيث أوردها مسانيد قيل عليه، العمل بالمسند، واعتذر بأن مقصود جواز العمل به وإن لم يثبت عدالة رواة المسند أو أن العمل لا يحتاج إلى تعديلهم وفيه نظر لأن العمل بحديث المستور والمجهول غير جائز عنده وإن تعدد والظن الحاصل بانضمام الإرسال لا يربو عنده على الحاصل بانضمام إسناد آخر.

٢ - أن يرسل آخر وعلم أن شيوخهما مختلفة قبل عليه ضم الباطل إلى مثله لا يوجب القبول واعتذر بأن الظن ربما لا يحصل بأحدهما أو لا يقوى ويراد أن تعدده لا يربو على تعدد الإسناد إلى المستور أو المجهول عنده.

٣ - أن يعززه قول صحابي.

٤ - أن يعززه قول أكثر أهل العلم ولا شك أن انضمام هذين يقوى الظن لكن الكل في أن مثل هذا الظن كاف في الحجية عنده.

٥ - أن يعلم من حال الراوي أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل وهذا صحيح وموافق لمذهبنا لأن كلامنا في مثله وعند البعض لا يقبل مطلقًا وعند بعض المتأخرين إن كان الراوي من أئمة نقل الحديث قبل وإلا فلا فإن ما أرادوا بأئمته من لو أسند لقبل إذ هو عدل لا يروى إلا عن عدل فذلك مذهبنا وإلا فلا بد من تصويره.

لنا أولا عمل الصحابة به كأبي هريرة في قوله عليه السلام «من أصبح جنبًا فلا صوم له حتى أسند بعد رد عائشة إلى الفضل بن عباس وكابن عباس رضى الله عنهما في أن لا ربا إلا في النسيئة حتى أسند بعد المعارضة بحديث ربا النقد إلى أسامة بن زيد وشاع أمثاله

---

(١) انظر: فواتح الرحموت، شرح مسلم الثبوت (٢/١٧٤)، اللمع لأبى إسحاق الشيرازى (٤١)، شرح الكوكب المنير (٢/٥٨١)، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام ص(١٠٩)، بتحقيقنا.

ولم ينكر.

وثانياً: اتفاق الصحابة على قبول روايات ابن عباس رضى الله عنهما مع أنه لم يسمع منه عليه السلام إلا أربع أحاديث كما ذكره الغزالي رحمه الله أو بضعة عشر كما ذكره السرخسي رحمه الله واعترض عليهما بأنه استدلال في غير محل النزاع إذ لا كلام في قبول مراسيل الصحابة لعدالتهم وجوابه أن وجوب عدالتهم مختلف فيه كما سيجيء وقبول مراسيلهم متفق عليه لكن بيننا وبين الشافعي لا بين الكل إذ منهم من يردها أيضاً، ذكره في جامع الأصول فهذا الاستدلال عليهم.

وثالثًا: إرسال الثقة من التابعين كابن المسيب في الميدنة ومكحول من الشام وعطاء بن أبى رباح من مكة وسعيد بن أبى هلال من مصر والشعبي والنخعي من الكوفة، والحسن البصري من البصرة، حتى قال إذا اجتمع أربعة من الصحابة أرسلته وغيرهم ولم ينكر أحد فكان إجماعًا، حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حادثة بعد المائتين ولا يلزم عدم جواز تكفير المخالف أو تخطئته قطعًا لأن ذلك في الإجماع الضروري لا في الاستدلالي أو الظني.

ورابعًا: لو لم يكن المروى عنه عدلا لكان جزمه بالإسناد الموهم لسماعه عن عدل تدليسًا، وهو بعيد من الثقة.

وخامسًا: أن الكلام في إرسال من لو أسند إلى غير، لا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد أولى ولذا قلنا بأنه فوق المسند ولأن المعتاد أن العدل إذا لم يتضح له طريق الاتصال رواه ليحمله ما تحمله وإذا وضح طواه غير أنه ضرب مزية يثبت بالاجتهاد فلم يجز نسخ الكتاب به بخلاف المتواتر والمشهور إذ مزيتهما لمعنى في نفسهما وهو قوة الاتصال.

قيل: فيه بحث لأن العدالة التي هي شرط القبول معلومة في المسند بالتصريح وفى المرسل بالدلالة والصريح أقوى منها ولأن الراوي الثقة ربما يظن الواسطة عدلا فيطويها ولعله لا يظهر عند السامع كذلك فليزم التصريح كيلا يلزم التقليد والجواب عنه:

١ - أن المصرح به ذكر العدل لا عدالته فضلا عن قوتها والمفهوم من دلالة عادة الطى قوة العدالة فأين أحدهما عن الآخر. وعن:

٢ - أنه وارد فيما إذا عدله الراوي بصريح لفظه وليس مردودًا والاتباع لغلبة الظن بالصدق المخصوص ليس تقليدًا.

وسادسًا: قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] إما إلزاميًا فإن

عـــدم الشرط ملزوم عدم المشروط عند الخصم، وإما تحقيقيًّا؛ حيث يفيد صحة القبول عند عدم الفسق بالطريق السالف وفيها المقصود، لهم.

أولا أن جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات والصفة أولى، قلنا الثقة لا يتهم بالفعلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثني الثقة صحت روايته.

وثانـــياً: أنـــه لـــو قبل لقبل في عصرنا إذ لا تأثير للزمان، قلنا ملتزم في الثقة أولا ثم الملازمـــة، أما للشهادة بالعدالة ثمة أو لجريان العادة بالإرسال بلا دراية أصحاب الرواية هنا.

وثالـــثًا: لو جاز لم يكن في الإسناد فائدة فكان ذكره إجماعًا على العبث وهو ممتنع عـــادة، قلنا: لا نعلم اللزوم، فمن فوائده معرفة رتب النقلة للترجيح وكون القبول متفقًا عليه وكون الراوي متفقًا على عدالته.

وأمـــا مرسل من دون القرنين فقال بعض مشايخنا منهم الكرخي يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر وبعضهم منهم ابن أبان لا يقبل لأنه زمان فشو الفسق ولتغير عادة الإرسال إلا أن يروى الثقات مرسلة كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن وأما المرسل من وجهه فبعض أهل الحديث رد الاتصال بالانقطاع ترجيحًا للجرح على التعديل وعامتهم على العكس وهو الصحيح لأن الساكت لا يعارض الناطق وربما يطلق أصحاب الحديث المنقطع على معان أخر:

١- أن لا يسمع بعض الرواة ممن روى عنه.

٢- أن يروى عن رجل ولا يسميه جهلا به لكونه معروفًا.

٣- أن يتـــرك بـــين الـــراويين راو كما يطلقون المعضل على ما يرويه تبع التابع من الرسول عليه السلام، إذا لم يظهر اتصاله أصلا أو لا يرويه عن أحد كالموقوف، ثم يوجد متصلا، والموقوف على قول الصحابي أو من دونه.

المبحث الثاني: في الانقطاع بالمعارضة:

أما ما خالف الكتاب فلأن اليقين لا يترك بما فيه شبهة سواء فيه الخاص والعام والنص والظاهـــر فـــلا يخص العام قبل التخصيص ولا يزاد على الخاص ولا يترك الظاهر بخبر الـــواحد عندنا خلافًا للشافعي رضى الله عنه لأن المتن أصل ومتن الكتاب لا شبهة فيه كـــسنده فـــوجب تـــرجيحه قـــبل المصير إلى المعنى، ولقوله عليه السلام: «يكثر لكم

للقرار والستر يمنعن عن الحضور عن الحكم إلا للضرورة وذلك استقصاء في بيان أن ليس وراء الأمرين ما يصلح حجة كما انتقل في الآية الأخرى إلى شهادة الكفار حين كانت حجة بقوله: ﴿أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٦] وإلى يمين الشاهد بقوله تعالى: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ﴾ [المائدة: ١٠٦] مع إنه ليس بمشروع أصلا ويمين الخصم مشروع في الجملة كما في التحالف.

٣- خبر المصراة لمخالفته قوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٩٤] الآية.

٤- حديث مس الذكر فإنه كالبول عند الخصم فكما لا مدح به لا يمدح بهذا وقد مدح به في قوله تعالى في أهل قباء المستنجين بالماء: ﴿يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾ [التوبة: ١٠٨] قيل المدح من حيث التطهر لا المس وإن كان لازمه وأيضاً النقض بالمس بعد الطهارة لا مطلقًا فلا ينافيه محح غير الناقض وجوابه أن ناقضية المس من حيث إنه مظنة ثوران الشهوة الداعية إلى إنزال ما يوجب الغسل أو الوضوء أو الغسل وإن قل عند القائل به والتطهر المشتمل على مظنة ما يوجب إعادته لا يناسب المدح به والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فلا يدفعه كون سبب نزوله الغسل من الجنابة وأما ما خالف السنة المشهورة فلأنها فوقه كحديث الشاهد واليمين لمخالفته قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر إما لأن القسمة تنافى الشركة وإما لأن تعريف المتبدأ بلام الجنس يقتضي الحصر وكحديث سعد بن أبي وقاص أنه عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: «**أينقص إذا جف؟ قالوا: نعم قال: فلا إذًا**»[1].

وقد تمسك به الصاحبان في فساده حيث اعتبرا المساواة في أعدل الأحوال وهو حال الجفاف. قلنا إن كان الرطب تمرًا كما يدل عليه قوله نهى عن بيع التمر حتى يزهى أي يحمر أو يصفر، وقول الشاعر:

وتمر على رأس النخيل وماء

ولذا لو أوصى بالرطب فيبس قبل الموت لا تبطل كما تبطل بالعنب فصار زبيبًا قبله ولو أسلم في تمر فقبض رطبًا أو بالعكس لم يكن استبدالا والمعتبر في المماثلة حال العقد لا حالة مفقودة يتوقع حدوثها فقد خالف قوله عليه السلام «**التمر بالتمر**»[2] الحديث.

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه (١١/٣٧٢) ح (٤٩٩٧)، والحاكم في مستدركه (٢/٤٤) ح (٢٢٦٤)، والنسائي في الكبرى (٢٢١٤)، ح (٦١٧٣)، والإمام أحمد في مسنده (١/١٧٩) ح (٥٤٤).

(٢) أخرجه البخاري (٢/٧٦٠) ح (٢٠٦٢)، ومسلم (٣/١٢١١) ح (١٥٨٨).

والاختلاف في الصفة غير معتبر لقوله عليه السلام «جيدها ورديها سواء» وكذا التفاوت إذا لم يرجع إلى القدر بخلاف المنتفخة بالقلي حيث لم يجز.

قالا الرطب ليس بتمر كما في اليمين. قلنا بناؤها على العرف الطارئ وشأن اليمين أن تتقيد بوصف دعا إليها وإن لم يكن تمر فقد خالف قوله عليه السلام إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم وأما ما شذ فيما بين الصحابة فيما عم به البلوى فلاستحالة أن يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المشتهرة بينهم عادة فإذا لم ينقلوه ولم يتمسكوا به دل على زيادته وانقطاعه لمعارضة القبضة العقلية القائلة لو وجد لاشتهر وأدلة وجوب التبليغ عليهم ولذا لا يقبل شهادة الواحد من المصر إذا لم يعتل المطلع بخلاف ما إذا كان علة أو جاء من موضع آخر كحديث الجهر بالتسمية مع أنه معارض بأحاديث أقوى في الصحة وحديث مس الذكر والوضوء مماسته النار ومن حمل الجنازة ورفع اليدين قبل الركوع وبعده.

وأما ما أعرض عنه الصحابة رضى الله عنهم فلأنهم الأصول في نقل الشريعة فإعراضهم عنه عند اختلافهم إلى الرأي دليل انقطاعه فقد عارض إجماعهم على ترك العمل به فيحمل على السهو أو النسخ أو بأول والمراد اتفاق غير ذلك الراوي كحديث الطلاق بالرجال فقد ذهب عمر وعثمان ورواية زيد وعائشة إلى اعتباره بالرجل وعلى وابن مسعود بالمرأة وابن عمر بمن رق منهما ولم يتمسكوا إلا بالرأي.

وكقوله عليه السلام «ابتغوا في أموال اليتامى خيرًا كيلا يأكلها الصدقة أو الزكاة» فذهب على وابن عباس إلى عدم وجوبها في مال الصبي وابن عمر وعائشة إلى الوجوب وابن مسعود رضى الله عنه إلى أن يعد الوصي السنين عليه فيخبره بعد البلوغ فيؤدى إن شاء ولم يحاجوا إلا بالرأي وهذان الانقطاعان قول عامة المتأخرين وبعض المتقدمين من أصحابنا خلافًا لبعضهم ولعامة الأصوليين والمحدثين فالوظيفة في المسائل المذكورة فيهما أن يجاب لمعارضة أحاديث أخر أقوى في الصحة كما روى البخاري بإسناده عن أنس في عدم الجهر بالتسمية وغيره أو يطعن في الرواية كما أن الطلاق بالرجال موقوف على زيد رضى الله عنه مع أنه معارض بحديث عائشة رضى الله عنها طلاق الأمة تطليقتان فتأويله انقطاع الطلاق إليهم وتأويل الصدقة في الحديث الآخر بالنفقة لإضافتها إلى جميع المال ولمعارضة أحاديث أخر فقد تسمى النفقة صدقة كما قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة وينفقون مفسر بها والزكاة محمولة على زكاة الرأس وهو صدقة الفطر.

للمخالفين فيهما أن الخبر حجة على الكل فإذا صح سنده لا يقدح شذوذه وترك

الصحابة العمل به فإنهم محجوجون به كغيرهم وفى الأول خاصة قبول الأمة له في تفاصيل الصلاة ونحوها وإن القياس مع أنه أضعف يقبل فالخبر أولى وفى الثاني خاصة إن ترك العمل يحتمل أن يكون لمعارض أو فقد شرط والجواب عن:

١- إن الاستحالة العادية معارض عقلي راجح. وعن:

٢- منع الشذوذ فيما تمسكوا به من نحونا قضية الفصد والحجامة والقهقهة والتقاء الختانين وقبول القياس لأنه آخر الأدلة وعن:

٣- إن ترك من يذهب إلى موجبه الاستدلال به لا يحتمل المعارض ولو سلم فالغرض استحقاقه أن لا يعمل به بأي وجه كان مع أنه لو كان لأظهروه وتمسكوا به عادة لا بالقياس على أن الأصل عدم مانع آخر بل هو بعيد والاحتمالات البعيدة لا تنفى الظهور فعدم عمل الشافعي بالانقطاع الباطن المعنوي كمخالفة الكتاب والحديث المشهور والشذوذ فيما عم به البلوى مع العمل بالانقطاع الصوري في المرسل وعكسنا دأبنا في اعتبارنا المعاني واعتباره الصور.

المبحث الثاني: في الانقطاع لقصور في الناقل:

وقد تقدم حكمه في الرواية والشهادة، أما في غيرهما فخبر الصبي والمعتوه أي المختلط العقل بلا زوال، قيل: كالعاقل البالغ لقبول أهل قباء خبر ابن عمر رضى الله عنهما بتحويل القبلة إلى الكعبة وهو صغير لأنه كان قبل بدر بشهرين وعرض على رسول الله ﷺ قبل بدر بيوم واحد وهو ابن أربعة عشر سنة فرده لصغره والمعتوه ملحق به وقيل كالفاسق يجب ضم التحري لقصور في عقلهما.

والصحيح من مشايخنا أنهما كالكافر لا يقبل خبرهما في الديانات بحال وإن عقلا لأنه لا يلزمهما ولو قبل على غيرهما يكون ملزمًا ولا يصلح لأن الولاية المتعدية فرع القائمة ولا إلزام لهما على أنفسهما لتوقف تصرفهما على رأى الولي ألا يرى أن الصحابة لم ينقلوا ما تحملوا في صغرهم إلا في كبرهم.

والجواب عن حديث قباء أن اعتمادهم على رواية أنس رضى الله عنه فقد روى أنه الذي أتاهم فيحمل على إتيانهما معًا ولو سلم فكان ابن عمر رضى الله عنهما ذا أربعة عشر سنة ويجوز البلوغ حينئذ ورده عن الحرب كان لضعفه وأما خبر المغفل الذي غلب على طبعه الغفلة فمثلهما لا يقبل لترجح السهو وكذا المساهل أي المجازف الذي لا يبالي بالسهو والتزوير ولا يشتغل بتداركهما فقد يكون العبادة ألزم من الخلقة لكن تهمة الغفلة بدون الغلبة ليست بشيء إذ قلما يخلو عامة البشر عن ضرب غفلة.

وأمـــا خبر الفاسق في الديانات فالأصل الاحتياط فيه بضم التحري فإذا أخبر بنجاسة المـــاء إذا وقع صدقه في القلب تيمم قبل الإراقة والأحوط بعدها بخلاف الكافر والصبي والمعتوه حيث يتوضأ وإن وقع في قبله صدقهم مع أن الاحتياط بالتيمم بعد الإراقة أفضل وكـــذلك يجب أن يكون رواية الحديث أي لا يعمل بها وجوبًا لكن يستحب العمل إن كـــان الاحتياط فيه وقيل معناه أن الاستحباب حينئذ في العمل بقول الفاسق فوقه بقولهم (فالحاصل أن خبر الفاسق في الرواية هدر لرجحان كذبه ولا ضرورة إذ في عدول الرواة كثـــرة وفى نحو الحال والحرمة محكم الرأي لتعسر الحصول من العدول لخصوصه لكن لا مكان العمل بالأصل لم يكن ضرورته لازمة بخلاف خبره في الوكالات والهدايا ونحوهما مما لا إلزام فيه فثمة ضرورة لازمة في وجدان العدول فيقبل من كل مميز عدلا كان أو لا وصـــبيًا أو بالغًـــا مسلمًا أو كافرًا ولأن في نحو الحل والحرمة معنى الإلزام من وجه كما سيجيء بخلاف المعاملات.

ثم خبر المستور في كتاب الاستحسان مثل الفاسق في الديانات وفى رواية الحسن مثل العدل بناء على القضاء بظاهر العدالة والصحيح الأول لغلبة الفسق في هذا الزمان وما كان شـــرطا لا يكتفـــي بوجوده ظاهرًا كما إذا قال لعبده إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر فمضى اليوم وقال العبد لم أدخل فالقول للمولى.

وليس في دعم قبول رواية الحديث بعد القرون الثلاثة هذا الخلاف احتياطًا في الرواية ونـــص شمـــس الأئمة عليه فيها وخبر صاحب الهوى مر حكمه والكافر علم ضمنًا والله أعلم.

الفصل الرابع: في محل الخبر

وهـــو الحادثـــة وهي إما حقوق الله تعالى فإما أن لا تندرئ بالشبهات نحو العبادة خالـــصة مقصودة كانت أو لا كالوضوء والأضحية وغالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات أو على المؤنة كصدقة الفطر أو مغلوبة عنها كالعشر ومنه الحق القائم بنفسه كالخمس وإما أن تندرئ بها كالعقوبة خالصة وقاصرة وتابعة للمؤنة كالخراج وغالبة على العبادة ككفارة الفطر أو حقوق العباد.

فإمـــا مـــا فيه إلزام أو ليس فيه من كل وجه أو فيه من وجه دون آخر فهذه خمسة أقـــسام، وإنما لم يقسم حقوق الله باعتبار الإلزام لأن اللزوم فيها بالتزام الإسلام لا بإلزام المخبر ولذا يجب على سامع الخبر حكمه من غير قضاء والشهادة فيها لمحض الإظهار أو من حيث تضمنها لحق العباد.

أما الأول من حقوق الله تعالى: بأصنافه الخمسة فخبر الواحد حجة رواية بشرائطه السابقة في ابتدائها وبقائها، قيل في بقائها فقط لأنه أسهل وقيل لا بد من العدلين كالشهادة قلنا: الأدلة المذكورة لا تفصل والقياس على الشهادة في اشتراط شيء من شرائطها لا يصح لضيق بابها وكذا شهادة كالشهادة بهلال رمضان مع علة المساء يقبل الواحد العدل رجلا وامرأة حرًا وعبدًا لأنه أمر ديني كالرواية، ولذا لم يشترط لفظة الشهادة وقبل عن المحدود في القذف في ظاهر الرواية، ويروى لا يقبل لأنه شهادة إذ لا يجب العمل به إلا بعد القضاء واشترط مجلسه والعدالة وكذا في سائر الديانات.

أما خبر الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها أصلا وإخبار الفاسق والمستور رواية لا تقبل وديانة تقبل بشرط انضمام المتحرى للضرورة هنا وكثرة عدول الرواة.

وأما الثاني منها: بإضافة الثلاثة كالقصاص والحدود وحرمان الميراث وكفارة الفطر عندنا فتقبل فيما روى عن أبي يوسف واختاره الجصاص لأن الأدلة لا تفصل ولدلالة الإجماع على العمل بالبينة وأنها خبر الواحد وبدلالة النص الذي فيه شبهة كالرجم في حق غير ماعز وغيره مع أن مواضع الشبهات مخصوصة والعلم المخصوص دون خبر الواحد إذ يعارضه القياس لا إياه وهو قول الكرخي لا يقبل جمعًا بين تلك الأدلة والدارئة لشبهة فيه كما في القياس وقبول البينة إما بالإجماع أو بالنص القطعي الوارد على خلاف القياس نحو: ﴿فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾ [النساء: ١٥] فمحل الخلاف عليه لا يقاس ولأن الشهادة في حقوق الله تعالى مظهرة وخبر الواحد مثبت ولأن البينة لإثبات سببها وهو الفعل لا نفسها ولأنها لو لم يعمل فيها لانسد بابها إذ الإقرار نادر والتواتر أندر بخلاف خبر الواحد لأن أكثر أنواعها ثابت بالكتاب والكلام في مثل حد الشرب الغير الثابت به أما الفرق بأن لها شرائط كثيرة ففيه ما فيه وخبر الواحد إذا كان ظني الدلالة يكون كالعام المخصوص يعارضه القياس بالأولى مع أن المعارضة في الحقيقة للنص المخصص الذي يظهر القياس عموم حكمه.

قيل: والأصح عند الإمام هو الأول لأنها أحكام عملية لا علمية وقد تمسك في قتل مسلم بذمي بالمرسل وفى قتل جماعة بواحد بأثر عمر رضى الله عنه وهما دون المسند وإنما لم يعمل بالرأي لأن الحدود مقدرة مكيفة لا مدخل للرأي في معرفتهما ولكلام صاحب الشرع أن يثبتهما والقصاص أعظم ولأن الشبهة في نفسه لا في طريق ثبوته المقنن فلذا لم يعمل في اللواطة بالرأي ولا بخبرها لغرابته وعملا بالدلالة ولا شك أن الخبر القطعي الدلالة أعلى من العام المخصوص ولا قائل بالتفصيل.

وأما حقوق العباد فرواية الواحد في أقسامها الثلاثة مقبولة مع شرائطها وغير الرواية ففي الأول كالبياعات والأملاك وغيرهما لا يقبل لكونه إلزامًا إلا بالولاية فإنها تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى فلا تقبل من نحو العبد والصبي والكافر ولكونه مظنة التزوير والتلبيس إلا بالعدالة وسائر الشرائط الرافعة إياهما وبلفظة الشهادة لأنها أبلغ في إفادة العلم لأنها من المشاهدة المعاينة كما قال على رضى الله عنه إذا علمت مثل الشمس فأشهد وإلا فدع وبالعدد عند الإمكان لأن الطمأنينة معه أظهر ولأن الترجيح على البراءة الأصلية به.

وفيه بحث سيجيء بخلاف حقوق الله تعالى فإن ظهور الصديق كاف لعدم المنازع ولأن لزومها بالتزام الإسلام لا بإلزام المخبر ولأن الغالب فيها عدم تهمة الحيلة والتزوير ولهذه المعاني لم يحتج إلى القضاء بعد الإخبار أما إذا لم يمكن العدد فلا يشترط كشهادة المرأة بالولادة والبكارة وسائر ما لا يطلع عليه الرجال، قال مالك -رحمه الله- الشهادة بالرضاع في المملوكة يميناً أو متعةً تقبل من المرأة الواحدة الثقة[1] لأن الحرمة أمر ديني كمن اشترى لحماً فأخبره عدلٌ أنه ذبيحة المجوس قلنا فيها إلزام إبطال الملك الذي هو حق العبد مقصوداً وإن لزمه الحرمة كالعتق والطلاق والإخبار بحرية الأمة لأن الحل والحرمة في البضع يستلزمان الملك وعدمه لا ينفكان عنه ولذا يؤثر فيهما الإباحة من مالك الأمة ونفس الحرة بخلافهما في الطعام والشراب فإنهما مقصودان برأسهما فيهما حيث ينفكان عنهما فاعتبر أمراً دينيًّا فالحل بدون الملك في الإباحة وعكسه في العصير المتخمر واللحم المذكور حتى لا يملك الرجوع على بايعه فالشهادة بهما لا يتضمن الشهادة بالملك وإبطاله.

وأيضاً فيها إبطال استحقاق الوطئ للولي أو الزوج على الأمة والمنكوحة حيث كان يلزمهما الانقياد لهما وليس في حل الطعام وحرمته استحقاق حق لشخص على آخر والحق أن فيه تفصيلا وهو أن الاحتياج إلى التأكيد في الشهادة بالدافع وهو القاطع المقارن كما بفساد أصل النكاح لارتداد أحدهما أو الرضاع حالة إذن إما بالرافع وهو القاطع الطارئ كما بارتضاع المنكوحة الصغيرة من أم الزوج أو زوجته إذا أراد الزوج نكاح أختها أو أربع سواها أو المرأة نكاح زوج آخر فيجوز أن يقبل فيها الواحد والفرق أن ظاهر الإقدام على العقد دليل الصحة فيعارض الواحد في الأول ولا معارضة في الثاني أو أن الثاني موضع مسالمة والخبر مجوز غير ملزم كما في الخبر بموت الزوجة أو الزوج أو

(١) انظر/المدونة(٤/٢٤٧).

طلاقه بخلاف الأول ولكون الشهادة بأن اللحم ذبيحة المجوس من الأول لم يقبل في حق إبطال الملك حتى لم يرجع على بايعه إلا لعدلين وإن قيل في الحرمة لانفكاكها وعلى هذا تدور المسائل وفيه عمل بشبهي إبطال الملك ولثبات الحرمة.

ومن هذا الشهادة بالفطر إذ ينتفعون بها ويلزمهم الكف عن الصوم فيشترط العدد وكذا تزكية السر ورسول القاضي والمترجم عند محمد رحمه الله اعتبارًا بالشهادة حتى شرط أربعة في تزكية الزنا ولذا يشترط إجماعًا سائر الشروط سوى لفظتها حتى الذكورة في مزكى الحدود.

ولهما أنها ليست كالشهادة ولذا لا يشترط لفظتها ومجلس القضاء فلا يشترط أهلية الشهادة والعدد ولأنه أمر تعبدي لا يتعداهما.

وهذا أولى مما يقال أنه معقول من حيث إنه لترجيح الواحد على البراءة الأصلية لأن الاثنين يكفى وإن عارضهما ألف أصل ويوضحه عدد شهود الزنا لما في العلانية فيشترط الأهلية والعدد إجماعًا على ما قاله الخصاف رحمه الله لأنها في معنى الشهادة حتى يقبل تزكية السر من الأب أو الابن أو أحد الزوجين والمولى أو الشريك أو غيرها دونها.

وفى القسم الثاني كالوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا والودائع والعوارى والإذن في التجارة يقبل خبر كل مميز ولو كان صبيًّا أو كافرًا ووقوع صدقهما في القلب شرط الاستحباب ولذا أطلقه محمد رحمه الله في الجامع الصغير وفيه روايتان وذلك لأمرين عموم الضرورة الداعية وعدم الإلزام ومن لوازمه أن يكون خانة مسالمة لا منازعة فليس أمرًا ثالثًا بخلاف الديانات التي هي حقوق الله تعالى فإن فيها إلزامًا من جهة لزوم الإقدام والإحجام وعدمه من جهة عدم الجبر فلهذا شرط فيها أحد شريها وهو العدالة وإن لم يشترط العدد ولم يعكس للديانة فالأصل تقرر على قبول الواحد أو أن المسالمة وعدمه زمان المنازعة.

ومن فروعه: غصبه فلان فأخذته لا يقبل وفرده على تقبل وما مر من الخبر بالرضاع الطارى وكذا بالموت من الطرفين أو الطلاق من الزوج الغائب إذا أراد الزوج نكاح أختها أو أربع سواها أو المرأة نكاح زوج آخر بعد العدة إذ ليس فيها معنى المنازعة كما مر وهو مجوز لا ملزم بخلافه بالمقارن.

وجعل فخر الإسلام الشهادة بهلال رمضان منه باعتبار أن الملزم النص لا هي أولى منه جعل شمس الأئمة من أول قسمى حقوق الله تعالى لأنه أمر ديني ولذا اشترط فيها الإسلام والتكليف والعدالة إجماعًا بخلاف ما نحن فيه.

وفى القسم الثالث: كالخبر بعزل الموكل وحجر المولى وفسخ الشركة والمضاربة حيث يبطل عملهم بعده مطلقًا أو للموكل وإن تصرفوا في حق أنفسهم وإنكاح البكر البالغة حيث يلزمها النكاح لو سكتت وإن كان لها فسخه وبيع الدار المشفوعة للشفيع حيث يلزمه الكف عن الطلب لو سكتت وإن كان له الطلب قبله وجناية العبد للمولى فأعتقه حيث يلزمه الأرش لا لو لم يعتق إن كان المبلغ رسولا أو وكيلا ممن إليه الإبلاغ كالموكل والمولى والأب والجد والأمير والقاضي يقبل خبر الواحد الغير العدل وإن كان فضوليًّا يشترط أحد شطريها أما العدد أو العدالة بعد وجود سائر الشرائط وإن لم يصرح به الأصل.

وقال بعض مشايخنا يشترط العدالة في المثنى أيضاً عنده والأصح هو الأول والفرق أن الرسول والوكيل يقومان مقام الأصل وإن تطرق التزوير فيهما قليل بخلاف الفضولي فيهما فلا بد من تأكيد الحجة بأحد شطريها عملا بشبهى الإلزام وعدمه عند أبي حنيفة رضي الله عنه وقالا هي كالقسم الثاني لأنها من باب المعاملات والضرورة مشتركة قلنا فيه إلقاء شبهة الإلزام.

ومنه الإخبار بالشرائع للمسلم الذي لم يهاجر.

أما عنده فلأنه من حيث ثبوت الشرائع به في حقه ملزم ومن حيث أن اللزوم بالتزام الإسلام ليس به.

وأما عندهما فلتحقق الضرورة إذ لا يكاد يقع انتقال العدول من دارنا إلى دارهم وهذه الضرورة هي الموجبة لإلحاقه بالمعاملات وإن كانت من الديانات.

وقال شمس الأئمة رحمه الله: الأصح عند لزوم الشرائع إياه بخر الفاسق الواحد لأنه ليس بفضولي بل رسول الرسول لقوله عليه السلام «**ألا فليبلغ الشاهد الغائب**»[1] وساع في إسقاط ما لزمه من التبليغ فهو كرسول المولى.

وعد فخر الإسلام تزكية السر على قول غير محمد منه في سقوط شرط العدد لا العدالة وكذا رسول القاضي والمترجم أولى منه عده شمس الأئمة من أول حقوق الله تعالى لأن وجوب القضاء على القاضي من حقوق الشرع.

الفصل الخامس: في وظائف السمع

وهى ثلاثة: السماع والضبط والتبليغ. ولكل منها عزيمة ورخصة.

(١) أخرجه البخاري (٣٧١١) ح (٦٧) ومسلم (٩٨٧/٢) ح (١٣٥٤).

القسم الأول: السماع وله ست طرق، أربع عزايم فيها استماع حقيقة أو حكمًا ورخصتان ليس فيهما ذلك والأربع اثنتان منها نهاية العزيمة والأخريان خليفتاهما لشبههما بالرخصة.

أ - قراءة الشيخ عليه في معرض الأخبار، وعبارتها المختارة حدثني ويجوز أخبرني وأنبأني ونبأني عند انفراده وعند انضمامه بصيغة الجمع أولى والكل إذا قصد الشيخ إسماعهم وإلا قال: قال وحدث وأخبر وسمعته يقول.

ب- قرأته على الشيخ من كتاب أو حفظ وهو يقول نعم أو يسكت إذ لم يكن ثمة مخيلة إكراه أو غفلة أو غيرهما من المقدرات المانعة للإنكار فسكوته تقرير خلافًا لبعض الظاهرية.

لنا أنه يفهم منه عرفًا تصديقه وإن فيه إيهام الصحة فينفذ من العدل عند عدمها وعبارتها كالأولى وقيل يقيد بقوله قراءة عليه لئلا يكذب.

قال الحاكم القراءة إخبار ويروى ذلك عن الأئمة الأربعة وفى حكمها قراءة غير على الشيخ بحضوره وقيل يقيد بقوله سماعًا يقرأ عليه لكنها نازلة من حيث أن السامع ربما يغفل واصطلح ابن وهب على تخصيص التحديث بالأولى وأخبرني بقراءته وأخبرنا بقراءة غيره.

قال المحدثون الأولى أولى وهو مذهب الشافعية لأنه طريق الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة رضى الله عنهم والذي يفهم من مطلق الحديث والمشافهة وأبعد عن السهو والغلط.

وعند أبى حنيفة رضى الله عنه الثانية أولى لأن رعاية الطالب لكونه أمر نفسه أشد عادة وطبيعة قالا من عن الغلط أكثر ولأن المحافظة عن قراءة التلميذ من الطرفين وعند قراءة الشيخ منه فقط ولأنه لا مصحح لغلط الشيخ لو وقع وهو لغلط التلميذ مصحح ولأن الغفلة مما تعرض للسامع كثيراً فغفلته عن بعض ما قرأه الشيخ أمكن من تركه بعض ما يقرأ أما الرسول عليه السلام فكان مأموناً عن السهو بل الصحبة أيضاً ببركة صحبته ويقرأ من المحفوظ، وكلامنا فيمن يجري عليه ويقرأ من المكتوب حتى لو قرأ من المحفوظ كالصحابة كان الأولى أولى والمشافهة مشتركة لغة لأن التصديق تقرير لما سبق والمختصر مثل المشبع.

ج- الكتابة على رسم الكتب بالختم والعنوان وذكر الأسانيد فالبسملة فالثناء فقوله إذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الإسناد وهى مقبولة لأن الرسول يرى

الكتاب حجة وكتاب الله أصل الدين وعبارتها في المختار، أخبرنا وما في معناه لا حدثنا وكلمنا كما يقول أخبرنا الله تعالى لا كلمنا الله تعالى ذلك لموسى عليه السلام وقلنا لا يحنث في لا يحدث ولا يكلم بالكتابة وكذا بالرسالة بخلاف لا يخبر وفى الزيادات إن كلمت أو حدثت يقع على المشافهة.

د- الرسالة بما ذكر في الكتابة وأثر تبليغ الرسول كان بالإرسال والصحيح أن جل الرواية بهما بعد ثبوتهما بالبينة وعند المحدثين معرفة خط الكاتب أو غلبة ظن الصدق كافية وعبارتها كما قبلها.

وأما الرخصتان فالإجازة وهى أن يقول مشافهة أو رسالة أو كتابة حدثني فلان بن فلان بما في هذا الكتاب على ما فهمته بأسانيده هذه فأجزت لك الحديث به أو بما صح عندك أنه من مسموعاتي فإن كان المجاز له عالمًا بما فيه وكان مأمونًا بالضبط والفهم صحت اتفاقًا وإلا فلا عند أبى حنيفة ومحمد وأبى بكر الرازي ومن تبعهم خلافًا لأكثر أئمة الحديث والفقهاء كما في كتاب القاضي إلى القاضي فقد جوزه أبو يوسف بلا علم الشهود لأن ذلك لضرورة دفع احتمال الغدر من الشهود لكونه من باب الإسرار عادة ولذا لم يجوز في الصكوك فيحتمل عنده أن لا يجوز في الرواية لعدم اشتمالها على السر وأن يجوز لضرورة حصول التبليغ تداركًا لما ظهر في أمر الدين من التواني بشرط أن يأمن التغيير حتى لم يجوز والإشارة إلى غير المسموعة بعينها من نسخ البخاري مثلا إلا أن يعلم اتفاقهما من كل وجه والأصح الأحوط قولهما وإن أبا يوسف معهما في الرواية لأنها أصل الدين القويم وخطبها جسيم وفى جواز الإجارة من غير علم حسم للمجاهدة وفتح للتقصير فلا يؤمن من الخلل ولذا شرط علم المجيز اتفاقًا قالوا أولا لم يزل العلماء يتداولون الإجازة من غير علم.

قلنا: للتبرك كسماع الصبي الذي ليس من أهل التحمل.

وثانياً: يجوز في القرآن الذي هو أعظم، قلنا: محفوظ عن التبديل.

وثالثًا: أنه عليه السلام كان يرسل كتبه بمن لا يعلم ما فيها ليعمل من يراها بموجبها لا لمجرد التبرك قلنا لعل ذلك يصان ببركته فلا يصح القياس لا سيما في زمان فشو الكتب ومشاهدة التزوير ومنه يعلم أن الإجازة لجميع أمة الموجودين لا لقوم معينين بعيد الصحة والمعدوم كما لمن يولد في بنى فلان ما تناسلوا والمعلقة كأجزت لفلان إن شاء أو لمن شاء أو لمن شئت رواية حديثي مخاطبًا أبعد لعدم تعين المتحمل فلذا خالف في كل منها الموافق لما قبله والحق أن الأجدر بالاحتياط ورعاية خطر الحديث هو مذهب مشايخنا

ظاهر أن العدل لا يروى إلا بعد العلم بعدالته وروايته هو الثاني فإن علم الشيخ باستحقاق الرواية أوثق من علم الراوي بنفسه لأن الغالب في جبلة النفوس استحسان نفسها لا ظن السوء بها وعبارتها المستحبة أجازني ويجوز أخبرني وقيل وحدثني إجازة وقيل ومطلقًا وهما رخصتان والأصح أن ذلك في الإجازة مشافهة إما بالكلية أو الرسالة فلا يستعمل لتحدث ويجوز أنبأني بالاتفاق لأنه إنباء عرفًا ولغة كما أنه إخبار لغة كما قال:

زعم الغراب منبئ الأنباء

وأعلاها المشافهة ثم الرسالة لأنها ناطقة بخلاف الكتابة.

والثاني: المناولة ويسمى العرض وفسرها الأصوليون بأن يناوله الشيخ كتاب سماعه أو آخر مصححًا ويقول حدث به عني وبدونه لا تكفى فيغنى عنها ذلك القول غير أنها توكده ولذا هي أعلى من الإجازة المفردة وأحوط لأنها إجازة محصورة بما هي معلومة بل قيل أوفى من السماع والمحدثون إن تناول المستفيد جزءًا من حديثه ليتأمل الشيخ فإذا عرف ذلك قال له إنه روايتي عن شيوخي فحدث به عني والكلام فيها خلافًا واستدلالا وإن مشايخنا يشترط العلم وعبارة عنها مقيدة بالمناولة أو العرض كما في الإجازة بعينه وعلى الشيخ أن يشترط فيهما البراءة من الغلط والتصحيف والتزام شروط الرواية ليخرج عن العهدة ذكره المحدثون وبذلك يعلم أن القول ما قالت حذام. لأن اشتراط عدم التغيير بمن يستحقه بالعلم بما فيه.

القسم الثاني: الضبط: وعزيمته الحفظ من السماع إلى الأداء وهو فضيلة الرسول عليه السلام لقوة نور قلبه والصحابة ببركة صحبته ورخصته الكتابة حيث صارت سنة مرضية وانقلبت عزيمة صيانة للعلم.

وهى نوعان: مذكرة للحادثة وهو المنقلب عزيمة وإمام لا يفيد تذكره.

وكل منهما إما بخطه أو بخط ثقة معروف موثقًا بيده أو يد أمينة وإما بهما موثقًا بيد ثقة وإما غير موثق وإما بخط مجهول وكل من الثمانية إما أن يعتبر في الرواية أو ديوان القاضي أو الصكوك فهذه أربعة وعشرون.

فالمذكر بأقسامه الاثنى عشر مقبول اتفاقًا ولا يشترط عدم تحلل النسيان اتفاقًا إذ منه الإنسان.

والإمام لا يقبله الإمام مطلقًا لأن غير المتذكر من الخط كالأعمى من المراءاة والعزيمة قوله وإنه أمارة إتقانه مع أنه كان في الحديث أعلم أهل زمانه.

وأبو يوسف يقبل أو الأربعة في المحال الثلاث. وثانيها أيضاً في باب الرواية دون

القضاء لغلبة التزوير فيه وعدم التبديل فيها عادة لا ثالثها وهو الغالب في الصكوك لأنها في يد الخصم غالبًا حتى قيل لو كان في يد الشاهد يقبل ففي أمن القاضي بالأولى.

ومحمد يقبل غير الرابع ولو في الصكوك إذا علم الخط بلا شبهة لحصول غلبة الظن بناء على أن الخطوط كالأعيان في خلقها متفاوتة لإظهاره القدرة عليهما والتشابه نادر لا حكم له وأما الرابع المجهول فلا يقبل إمامًا إلا إذا كان مضمومًا بجماعة من المجاز لهم أو بخطوط مجهولة لا يتوهم التزوير في مثلها ونسبتهم بأمة لا بجماعة من الأحاديث المسموعة المشتبه بينها فإنه لو لم يسمع حديثًا من البخاري مثلا واشتبه فيه لم يجز رواية حديث منه لأن كلا يجوز ان يكونه.

قال شمس الأئمة وإنما يقبل المستثنى في الرواية لا القضاء والشهادة لاعتبار مزيد الاستقصاء في المظالم ومنصوصية اشتراط العلم كتابًا وسنة بقى ما لم يسمعه ووجده بخط أبيه أوثقه في كتاب معروف أو قال شيخه هذا خطى وذلك يقبل منه لكنه لم يسلطه على الرواية بقوله أو حاله كالجلوس للرواية أو قال عدل هذه نسخة صحيحة لصحيح البخاري فليس له الرواية بل يقول وجدت بخط فلان أو قال فلان هكذا وهل يعمل به فالمقلد لا يقول بل يسأل المجتهد وكذا المجتهد في الأصح ما لم يسمعه وإن علم صحة النسخة بقول عدل.

القسم الثالث: التبليغ: فعزيمة النقل باللفظ ورخصته النقل بالمعنى من أولوية الأول إجماعًا ومنعه ابن سيرين وأبو بكر الرازي وبعض أئمة الحديث والجمهور يجوزونه وتشديد مالك رحمه الله في عدم تبديل باء القسم بتائه وعكسه محمول على المبالغة في أولوية رعاية الصورة.

لنا اختلاف ألفاظ الرواة في نقل واقعة واحدة والظاهر أنه عليه السلام قاله مرة وشاع ولم ينكر واتفاق الصحابة على نحو أمرنا ونهانا وقول ابن مسعود رضى الله عنه قال عليه السلام كذا أو نحوه أو قريبًا منه والإجماع على جواز تفسيره بالعجمية فبالعربية أولى والقطع بأن المقصود في التخاطب المعنى.

قالوا أولا قال عليه السلام: «نضر الله امرأ»(١) الحديث قلنا دعا لمن اختار الأولى ولا

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٢٦٨/١) ح(٦٦)، والحاكم في مستدركه (١٦٢/١) ح (٢٩٤)، وأبو نعيم في مستخرجه على مسلم (٤٠/١) ح (١١)، والضياء في المختارة (٦/٣٠٧-٣٠٨) ح (٢٣٢٩)، والترمذي (٣٣/٥) ح (٢٦٥٦) وحسنه، والدارمي (٨٦/١) ح (٢٢٨)، والإمام الشافعي في مسنده (٢٤٠/١) وأبو داود (٣٢٢/٣) ح (٣٦٦٠)، وابن ماجه (٨٤/١) ح (٢٣٠)، وأبو نعيم في مسند أبي حنيفة (٢٥٣/١)، والبزار في مسنده (٣٨٢/٥) ح (٢٠١٤)، والشاشي في مسنده (٣١٤/١) ح (٢٧٥)، والطبراني في الأوسط (٣٨/٢) ح (١٣٠٤)،
=

منع ولئن سلم الأداء كما سمع متحقق في مراعى المعنى كما في الشاهد والمترجم وإن بدلا لفظه. وثانياً: أنه يؤدى عند تعاقب النقول إلى اختلال كثير وإن كان التغيير في كل مرة أدنى شيء قلنا النزاع في العارف بمواقع الألفاظ المغير أصلاً.

وإذا قال مشايخنا الألفاظ خمسة أقسام والجواز في اثنين:

١- ما كان محكماً أي متضح المعنى غير محتمل وجوهاً لا ما لا يحتمل النسخ يجوز لأهل اللسان مطلقاً كما قال -عليه السلام- « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن»[1] ظاهرًا كعلم يحتمل الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز يجوز لمن حوى إلى علم اللغة فقه البشرية لا لغيره إذ لعل المحتمل هو المراد لا موجبه فينقله إلى ما لا يحتمله كمن بدل قوله عليه السلام «من بدل دينه فاقتلوه » إلى كل من بدل وقد خص الأنثى والصغير منه وقوله: «لا وضوء لمن لم يسم الله» إلى لا يجوز وضوءه مع أن الفضيلة والباقية لا رخصة فيها فما كان مشكلا أو مشتركًا فإذ ليس تأويله حجة على غيره وما كان مجملا ومتشابهًا إذ لا يمكن تفسيرهما من الراوي وما كان من جوامع الكلم وفيه خلاف البعض إذ لا يؤمن الغلط فيه لإحاطتها بمعان يقصر عنها الألباب نحو الخراج بالضمان والغنم بإزاء الغرم والعجماء جبار ولا ضرر ولا إضرار في الإسلام والبينة على المدعى واليمين على من أنكر ومن قال يجوز إلا بلفظ مرادف لا يجوز إلا القسم الأول.

تتمتان: إحديهما في استيفاء الرواة وجموعها في ستة أقسام:

متفق على وجوب قوله نحو سمعته وحدثني وأخبرني وشافهني إذ لا احتمال فيه.

٢- قول الصحابي قال رسول الله ﷺ وكذا قول غيره قال الشيخ ظاهره السماع منه فيقبل وقال القاضي يحتمل الواسطة فيبتنى قوله على عدالته إذ العدل لا يروى إلا عن عدل فإن قيل بعدالة جميع الصحابة تقبل منهم. له أن الواحد منا يقول قال الرسول وقد قال ابن عباس قال عليه السلام إنما الربا في النسيئة فلما رجع فيه قال سمعته من أسامة بن زيد (قلنا قرينة حال من لم يعاصر المروى عنه تدل على أنه لم يسمع في المطلق فضلا عن الصحابي المعاصر والوقوع على الندرة لا ينافي في الظهر سمعته أمر بكذا ونهى عن كذا فالأكثر على أنه حجة لأن العدل لا يجزم إذا علمه خلافًا لبعض الظاهرية قالوا فيه ثلاث احتمالات الواسطة في الظهور كما في قوله وأن يرى ما ليس يأمر أمرًا كالصيغة والفعل

=

والصيداوي في معجم الشيوخ (٢٨٣/١)، والإمام أحمد في مسنده (٤٣٦/١) ح (٥٧).

(١) أخرجه مسلم (١٤٠٦/٣) ح (١٧٨٠).

واللازم من النهى الخاص إلا أن يثبت أن أمره للواحد أمر للجماعة.

قلنا الاحتمالات البعيدة الظهور لا سيما إذا علم من عادة الصحابة وسائر العدول أنه لا يطلقونه إلا في أمر الأمة كما لا يجزمون إلا مع العلم.

٤- صيغة ما لم يسم فاعله هو نحو أمرنا ونهينا وأوجب وحرم وغيرها فالأكثر على أنه حجة لظهوره في أن النبي ﷺ هو الأمر والناهي كالمختص بملك قالوا فيه الاحتمالات الثلاث ورابع من حيث الفاعل المطوي وخامس من حيث ظنه المستنبط مأموراً به لكونه واجب العمل وقال بعضهم بالتفصيل فأمرنا من أبى بكر رضى الله عنه حجة إذ لم يتأمر عليه غير الرسول عليه السلام ومن غيره لا لما ذكر إنما نحو أوجب وحظر وأبيح فحجة مطلقًا إذ لا يقال أوجب الإمام إلا مجازًا ولا يخفى أن الاحتمالات في التابعي أكثر.

قلنا العدل لا يطلق إلا وهو يريد من يجب طاعته والاحتمالات البعيدة لا تنفى الظهور.

٥- السنة أو من السنة كذا مطلقها طريقة النبي عليه السلام عند الشافعية حيث ساوى المرأة والرجل فيما دون النفس إلى ثلث الدية عنده ونصف ديتها في الثلث وما فوقه فأوجب في ثلاث أصابع ثلاثين إبلا وفى الأربع عشرين بقول سعيد بن المسيب أنه السنة إذ مراسيله مقبولة عنده ولا يقتل الحر بالعبد عنده لقول ابن عمر وابن الزبير من السنة قلنا فيه الاحتمالات الخمسة وشهرة إطلاق السنة على الطريقة المرضية مطلقًا كسنة العمرين وسنة الصحابة والتابعين والشهرة قادحة في الظهور فينفى الاحتجاج كيف وكبار الصحابة مثل عمر وعلى رضى الله عنهما أفتوا بتنصف دية المرأة في النفس وما دونها مطلقًا وتأثير قطع الرابعة في إسقاط عشر من الإبل غير معقول وفى الثانية عموم النص مثل النفس بالنفس يشمله وقوله الحر بالحر والعبد بالعبد تخصيص بالذكر فلا ينفى ولذا يقتل العبد بالحر إجماعًا وكونه تفاوتًا إلى نقصان لا يؤثر في تغيير المنصوص لو كان (وما ينبئ عنه القصاص ليس المساواة من كل وجه إجماعًا إذ لولاها لم يتحقق إتلاف ما وهى بالدين أو الدار ويستوي الحر بالعبد فيهما والقضاء بالرجم جزاء على الجريمة فلا يمنعه وجود العصمة وأما أن الرق أثر الكفر فيتسبب لشبهة الإباحة فيبطله جريان القصاص بين العبدين.

٦- كنا نفعل أو كانوا يفعلون فإن ضم إلى ذلك سماع الرسول عليه السلام وعدم إنكاره فلا كلام نحو قول ابن عمر كنا نفاضل على عهد رسول الله عليه السلام فنقول خير الناس بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان فيبلغ ذلك رسول الله فلا ينكره وإلا

كقول عائشة رضى الله عنها كانوا لا يقطعون أي اليد في الشيء التافه أي الحقير فالأكثر على أنه حجة مطلقًا لأنه ظاهر في الجميع وأنه عمل الجماعة وأنه حجة وقيل لو قاله التابعي لا يدل على فعل الجميع والظاهر دلالته أما عليه أو على فعل البعض وسكوت الباقي مع عدم الإنكار قالوا فلا يسوغ المخالفة لأنه إجماع قلنا لا نعلم فإن ذلك فيما كان قطعياً إذا لم يتعلق المحذوف بالمذكور تعلقًا بغير المعنى كشرط العبادة وركنها وكالغاية في لا تباع النخلة حتى تزهى والاستثناء في لا يباع مطعوم بمضعوم إلا سواء بسواء وشرط المحدثون أن تذكره مرة بتمامه كيلا يتطرق إليه سوء الظن بتهمة التحريف والتلبيس.

٧- في انفراد الثقة بالزيادة لفظًا كانت أو معنى كرواية أنه عليه السلام دخل البيت أو دخل وصلى فإن اتحد مجلس السماع فإن كان كثرة الرواة الأخر بحيث لا يتصور غفلتهم عن مثلها لم تقبل وإلا فالجمهور على القبول وعن أحمد روايتان لنا أنه عدل جازم فيقبل كانفراده بحديث وعدم إقدامه على الكذب هو الظاهر فعلى الرسول أظهر لا سيما وقد بلغه الوعيد به وغيره من الرواة ساكت وغير جازم بالنفي لاحتمال الحضور أو الذهاب في أثناء المجلس أو النسيان أو الشاغل عن السماع قالوا نسبة الوهم إليه أولى لوحدته.

قلنا: جزم العدل بسماعه ما لم يسمع مع وحدته أبعد بكثير عن ذهول الإنسان عما جرى بحضوره مع كثرتهم.

وإن تعدد المجلس أو جهل حاله وحده وتعددا يقبل اتفاقًا.

ومثله اختلافًا ودليلا كون الزيادة والنقص من واحد مرتين وإسناد عدل مع إرسال الباقين أو رفعه مع وقفهم أو وصله بأن لم يترك راويًا في البين مع قطعهم.

٣- في الإدراج وهو أن يضيف الراوي إلى الحديث شيئًا من قوله بحيث لا يميزه عن قول الرسول فإن ثبت أنه ليس قول الرسول لا يقبل قبول الحديث وإلا فالظاهر من الثقة لا يدرج فإذا روى من الصحابة مرة لا تمييزه عن قول الرسول وأخرى بتمييزه فالحق أن يعمل بهما بأن يجعل من قول الرسول ويحمل الأخرى على ظن الراوي كذلك أو تكرار قول الرسول من عنده إذ العمل بهما أولى من إهمال أحدهما وذلك الحمل أولى من نسبة التلبيس إلى الصحابة رضى الله عنهم ولذا جعلنا قوله إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلواتك من حديث التشهد لا من قول ابن مسعود رضى الله عنهما.

الفصل السادس: في الطعن

وفيه مباحث: الأولى في تقسيمه هو، إما من المروى عنه أو من غيره وكل منهما

سبعة أقسام:

أما الأول فلأن إنكاره إما بالقول أو بالفعل والأول إما بالنفي الجازم أو المتردد وبالتأويل وما بالفعل إما بالعمل بخلافه قبل الرواية أو بعدها أو مجهول التاريخ أو بالامتناع عن العمل بموجبه.

وأما الثاني: فلأنه إما من الصحابة فيما يحتمل الخفاء على الطاعن أو لا يحتمله، وإما من سائر أئمة الحديث فالطعن مبهم أو مفسر بما لا يصلح جرحًا أو يصلح لكن مجتهدًا فيه أو متفقًا عليه لكن ممن يوصف بالإتقان والنصيحة أو بالمعصية والعداوة.

الثاني: في أحكام أقسام الأول أما الجازم فيسقط العمل اتفاقًا في الأصح لكذب أحدهما قطعًا ولعدم تعينه لا يسقط عدالتهما المتيقنة بالشك كبينتين متعارضتين فيقبل رواية كل منهما في غير ذلك الخبر وأما المتردد سواء نفى ولم يصر عليه وقال لا أدرى فقال أبو يوسف يسقط وهو مختار الكرخي والشيخين وسائر المتأخرين.

وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم لا يسقط ولأحمد روايتان مثاله ما رواه سليمان عن الزهري عن عروة عن عائشة رضى الله عنها أنه عليه السلام قال: «أيما امرأة»[1] الحديث وقد أنكره الزهري.

وما رواه ربيعة عن سهيل في الشاهد واليمين ولم يعرفه سهيل حين سئل وكان يقول حدثني ربيعة عنى أنى حدثته عن أبى نظيرة إنكار أبى يوسف رواية مسائل ثلاث أو أربع أو ست من الجامع الصغير على محمد فلم يقل بها وصححها محمد للراد ولا ما قال عمار بن ياسر لعمر أما تذكر حين كنا في إبل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرته للرسول عليه السلام فقال: أما كان يكفيك ضربتان ولم يذكره عمر رضى الله عنه فلم يقبل وكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك ولو لم ينحك حضور عمر رضى الله عنه لقبله لعدالته وفضله ولم ينكر أحد ما فعله عمر رضى الله عنه فازداد برد المحكى حضوره فبرد الراوي أول فلا يحث فيه بأن عمارًا لم يرو عن عمر رضى الله عنه فإذا رد برد المحكى حضوره فبرد الراوي أولى فلا بحث فيه بأن عمارًا لم يرو عن عمر رضى الله عنه فليس مما نحن فيه.

وثانيًا: أنه يرد بتكذيب دلالة العادة كالغرابة في الحادثة المشهورة فبتصريح الراوي وعليه مداره أولى أما قياسه على الشهادة حيث لا يقبل شهادة الفرع من نسيان الأصل فلا يتم لأن بابها أضيق فقد اعتبر فيه بعد الحرية والذكورة والعدد لفظة الشهادة وامتناع

---

(١) تقدم تخريجه.

العنعنة والحجاب للقائل أولا حديث ذي اليدين حيث قبل رواية أبى بكر وعمر رضى الله عـــنهما عنه أو شهادتهما عليه بما لم يذكر وجوابه أن الظاهر أنه عليه السلام عمل بذكره بعد روايتهما إذ كان لا يقر على الخطأ.

وثانـــياً أن الحمل على نسيان المروى عنه أولى من تكذيب الثقة الراوي وجوابه بأن نسيان الحاكي سماعه عن غيره وزعم أنه منه في الاحتمال سواء فيه شيء لأن إنكار الأصل جازمًا ليس محل النزاع ومترددًا ليس كالاحتمال الذي في الفرع لجزمه بالرواية وأنه عدل كما لو مات الأصل أو جن.

قال مشايخنا: اختلاف الصاحبين هنا فرعه في الشهادة على حكم القاضي بقضية لا بذكـــره ولا يلزم ذلك مالكاً واحمد لأنهما يوجبان الحكم كمحمد بل أصحاب الشافعي حيث لا يوجبونه،وجوابهم بان نسيان الترافع وطول المقاولة ومآل النزاع أبعد من نسيان الرواية معارض بل مرجوح بأن وجوب ضبطها والثبات عليها يجعل نسيانها عن الثقة في غاية الندرة.

ولـــذا قـــال المحدثون الحق التفصيل بأن ينظر الشيخ في نفسه فإن رأى أن عادته غلبة النـــسيان قـــبل رواية غيره عنه وإلا رد إذ قلما لا يتذكر مثله بالتذكير والأمور تبنى على الظواهر لا على النوادر.

وأما بالتأويل من الشيخ فإن كان كتعيين بعض معاني المجمل مما ليس ظاهرًا في بعض المحـــتملات كان رداً لسائر الوجوه لأن الظاهر أنه لم يحمله عليه إلا بقرينة معاينة فيصلح للتـــرجيح وإن لم يـــصلح حجة على الغير لما سيجيء وإن كان ظاهرًا فحمله على غيره كتخصيص العام وتقييد المطلق.

قـــيل: يعتبر ظهوره وإليه ذهب الكرخي وأكثر مشايخنا والشافعي حيث قال كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته.

وقيل يحتمل على تأويله لمثل ما مر.

وقـــال أبو الحسين البصري وعبد الجبار إن علم بالضرورة أنه علم مقصود النبي عليه الـــسلام وجب المصير إليه وإن جهل نظر في دليله فإن اقتضاه اتبع وإلا أخذ بظاهر الخبر وهـــذا في الحقيقة عين المذهب الأول وهو الحق لأن تأويله لا يبطل الاحتمال اللغوي لا يكون حجة على غيره كاجتهاده ولا يلزمنا حديث ابن عباس رضى الله عنه «من بدل دينه فاقـــتلوه» حـــيث قال ابن عباس لا نقتل المرتدة فأخذنا به خلافًا للشافعي لأنا عملنا فيه بنهـــى الـــنبي علـــيه السلام من قتل النساء مطلقًا لا بتخصيصه ولا الشافعي إثباته خيار

المدلس بحديث ابن عمر رضى الله عنه المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وقد حمله على افتراق الأبدان وإن احتمل افتراق الأقوال وأنه في معنى المشترك بينهما لأنه أثبته بدلالة ظاهر الحديث لا بتأويله.

قلنا ظاهره افتراق الأقوال لأن حقيقة المتبايع حالة المباشرة ومجاوبة الركنين وأما عمله بخلاف مرويه قبل بلوغه وروايته فليس جرحاً إذْ يحمل على تركه بالحديث إحسانًا للظن بـه وكذا مجولا تاريخه لأن حجية الحديث لا تسقط بالشبهة وأما بعدها بما هو خلاف بيقين لا ببعض محتملاته كما مر وذلك بأن كان نصًا في معناه فسقط حملا له على وقوفه على أنه منسوخ أو ليس بثابت إذ لو كان خلافه باطلا سقطت روايته أيضاً.

وقيل: يعمل الخبر إذ ربما ظن ناسخًا ولم يكن وهو بعيد أما عمل غيره وإن كان أكثر الأمة فلا يسقط مثل حديث عائشة رضى الله عنها: «**أيما امرأة نكحت**»[1] الحديث ثم زوجت أي بعد الرواية ابنة أخيها حفصة وهو غائب. قيل: لعل الولاية انتقلت إلى الأبعد لغيبة الأقرب .قلنا: جوزت نكاح المرأة نفسها دلالةً فإنه إذا انعقد بعبارة غير المتزوجة فبعبارتها أولى وحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع حيث قال مجاهد صحبته عشر سنين فلم أره رفع اليدين إلا في تكبيرة الافتتاح.

وأما الامتناع عن العمل كترك الصلاة في جميع وقته من غير اشتغال بعمل فمثل العمل بخلافه لحرمته.

وشمس الأئمة رحمه الله ذكر ترك ابن عمر رفع اليدين في القبيلين لأن الترك فعل من وجه.

الثالث: في أحكام أقسام الثاني:

فالأول وهو طعن الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء بمنع القبول إذ لو صح لما خفي عادة فيحمل على السياسة أو عدم الختم أو الانتساخ مثاله قوله عليه السلام «**البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام**»[2] أي حكم زنا غير المحصن بغير المحصن.

وقوله «**الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة**»[3] أي: المحصن كناية فيهما فالخلفاء

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم (١٣١٦/٣) ح (١٦٩٠).

(٣) أخرجه النسائي في الكبرى (٢٧٠/٤) ح (٧١٤٢)، والإمام أحمد في مسنده (٣١٨/٥) ح(٧٦٧) والطيالسي في مسنده (٧٩/١) ح(٥٨٤) والمحاملي في أماليه (٣٧٤/١) ح(٤٢١) وابن الجوزي في التحقيق (٣٢٣/٢) ح (١٨٠٢) بتحقيقنا. وانظر نصب الراية للزيلعي (٣٣٠/٣).

الراشـــدون لم يعملوا بهما وهم الأئمة والحدود إليهم حتى حلف عمر حين لحق من فيه بالـــروم مـــرتدًا أن لا ينفى أبدًا وقال على رضى الله عنه كفى بالنفي فتنة فعلم أنه كان سياســـة ولما امتنع عمر رضى الله عنه عن قسمة سواد العراق بين الـــغانمين حين فتحه عـــنوة علم أن قسمة خيبر لم تكن حتمًا فيتخير الإمام في الأراضي بين الخراج والقسمة اتفاقًا.

ومنه نكاح المتعة كما قال ابن سيرين هم رأوها وهم نهوا عنها أما عمل ابن مسعود بالتطبـــيق وهو إرسال المصلى كفيه مطبقة بين الفخذين بعد حديث عمر في أخذ الركب أو وائـــل بـــن حجر في الوضع عليها أو أبي حميد الساعدي في الجمع بينهما فلم يوجب جرحًا إذ كان ذلك لأن التطبيق عزيمة لا للإنكار غير أن أحد الثلاثة رخصة إسقاط عندنا وهو مذهب عامة الصحابة ولذا نهى سعد بن أبي وقاص ابنه عنه مستندًا إلى نهى عبد الله ولأن التخيير بينهما فيما في العزيمة نوع تخفيف لا كما نحن فيه.

الثاني طعنهم فيما يحتمله لا يمنعه لأن النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهني في الوضـــوء بالقهقهة[1] لأنها نادرة لا سيما في الصحابة وإن لم يعمل به أبو موسى الأشعري وكحـــديث الخثعمـــية «**حجى عن أبيك واعتمري**» وحديث يرخص الحائض بترك طواف الصدر وإن لم يعمل ابن عمر بهما فلم يجوز الحج عن الغير وأوجب إقامتها حتى تطهر.

الـــثالث: الطعن المبهم عن سائر أئمة الحديث كأن الحديث غير ثابت أو مجروح أو متروك أو رواية غير عدل أو غيره لا يقبل خلافًا للقاضي وجماعة لأن الظاهر العدالة بين المـــسلمين للعقل والدين لا سيما في القرون الثلاثة ولأن قبوله يبطل السنن ولأنه لا يقبل في الشهادة وهي أضيق ففيها أولى .

الـــرابع:طعنهم بما لا يصلح جرحاً لا يقبل كطعن أبي حنيفة-رحمه الله- لا سيما من المتعـــصب بـــدس ابـــنه لأخـــذ كتب أستاذه حماد فإنه آية إتقانه ويجوز لذلك الغرض عـــند ظـــن المـــنع وكـــالطعن بالتدلـــيس هـــو لغة كتمان عيب السلعة عن المشترى واصـــطلاحًا كتمان انقطاع أو خلل في الإسناد كما في العنعنة فإنها توهم شبهة الإرسال وحقيقـــته ليـــست بجـــرح ومـــنه قول من عاصر الزهري قال الزهري موهمًا أنه سمع

---

(١) ضـــعيف جدًا. أخرجه الدارقطني في سننه (١/١٦٤) والطحاوي في شرح معاني الآثار (١/٢٨) وأبـــو نعـــيم في مسند أبي حنيفة (١/٢٢٣)، وأبو بكر الإسماعيلي في معجم الشيوخ (٢/٥٣٠ - ٥٣١) ح (١٦٧)، وابن الجوزى في العلل (١/٣٧٠-٣٧١) ح (٦١٧)، وانظر الدراية في تخريج الهداية (١/٣٦)، نصب الراية للزيلعى (١/٤٨).

منه وبالتلبيس بذكر كنية الراوي كقول سفيان حدثني أبو سعيد يحتمل الثقة هو الحسن البصري وغيره وهو محمد الكلبي وكقول محمد بن الحسن حدثني الثقة يريد أبا يوسف ولم يصرح به للخشونة بينهما أو بذكر موضعه نحو حدثنا بما وراء النهر موهمًا أنه يريد جيحون وهو يريد جيحان وذا لأن الكناية صيانة له وللسامع عن الطعن بالباطل وليس كل تهمة قادحة إذا لم تكن قاطعة ولا التهمة في حديث مسقطة كل الأحاديث كما في الكلبي لتفسيره وربيعة بن عبد الرحمن وغيرهما والتسمية بالثقة شهادة بالعدالة.

وللكناية وجوه أُخر ككون المروى عنه دونه في السن أو قرينة أو تلميذه إذ الجميع صحيح عند أهل الفقه والحديث نعم يصير جرحًا إذا لم يفسر حين استفسر وكالطعن بما ليس ذنبًا شرعيًا كما في محمد بن الحسن بقول ابن المبارك لا يعجبني أخلاقه وقد قال فيه هو من يحمى الله به دين الأمة ودنياهم اليوم وأخلاق القدوة غير أخلاق أهل العزلة وكما بسباق الخيل والقدم مع أنه استعدادًا لجهاد وبالمزاح فإنه يحق من امرئ لا يستفزه الخفة مباح وبالصغر إذ لا يقدح عند التحمل كحديث عبد الله العذري في صدقة الفطر أنها نصف صاع من حنطة وقدمناه على حديث الخدري أنها صاع لأنه بعد استوائهما في الاتصال أثبت متنا لكونه مع قصته وقولا لا فعلا وقد تأيد برواية ابن عباس رضى الله عنه وكما بعدم احتراف الرواية لأن العبرة للإتقان كما في أبى بكر رضى الله عنه.

الخامس: طعنهم بمجتهد فيه لا يقبل كما بالاستكثار من فروع الفقه في أبى يوسف لأن كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط وبالإرسال فإنه دليل الإتقان من الثقة.

السادس: طعنهم مفسرًا بالفسق لكن من متهم بالعصبية كطعن الملحدين في أهل السنة لا يسمع.

السابع: ذلك ممن يوصف بالنصيحة مقبول وقد مر كلياته في وجوه الانقطاع قيل والصحيح من وجوه الطعن يبلغ أربعين فما لم يتل هنا يرام في كتاب الجرح والتعديل.

وأما التذييل ففي مباحث الجرح والتعديل.

الأول: في تعريفهما الجرح وصف متى التحق بالراوي والشاهد بطل العمل بقولهما والتعديل وصف متى التحق بهما أخذ به ويرادفه التزكية.

الثاني: في عدم اشتراط العدد فيهما وعليه القاضي وهو مذهب أبى حنيفة وأبى يوسف في الرواية والشهادة إلا في تزكية العلانية وأكثر الشافعية على عدمه في الرواية واشتراطه في الشهادة وهو مذهب محمد وقيل يجب العدد فيهما، لما مر أن باب الرواية وقضاء القاضي بعد الشهادة من حقوق الله فيعمل فيهما بخبر الواحد تعديلا وجرحًا.

أمـــا التعديل فلأنه بعد تسليم كونه شرطًا لا يربو على حال المشروط لتبعيته وكفاية وجـــوده كـــيف مـــا كان وأما الجرح فإنه رد إلى أصل العدم لا أخرج عنه وأما ترجح الجـــارحين على الجماعة المعدلة وكذا جارح على معدل في رواية والأصح العمل بثالث فليس لهذا بل لأن الخارج مثبت للفسق والمعدل ناف والمثبت المستوفى للنصاب لا غالب عليه لا يقال أصالة العدالة في باب الشهادة يقتضي كون الجرح إلزامًا وإخراجًا من الأصل لأن إصابتها عند عدم تعرض الخصم أما عند طعنه فيشترط التعديل ويكون الجرح دفعًا لا رفعًا كما يشترط مطلقًا في الرواية بعد القرون الثلاثة غير أن تزكية العلانية لاستناد ظهور لزوم الحق إليها عند التعرض استناده إلى الشهادة مطلقًا ألحقت بها واشترط شروطها كما مـــر ومثلها تزكية السر عند محمد والحق لهما لأن الإلزام بالظواهر وتزكية السر للاحتياط وإنمـــا لم يشترط لفظة الشهادة لأنها تنبئ عن التيقن وذلك في العلم بعدم أسباب الجرح مـــتعذر بل مبناه على الظاهر ولا مجلس القضاء إحرازًا لفضيلة الستر ولا حضور الخصم احترازًا عن فتنة العداوة أو الكذب استحياء.

وللمشترطين في الشهادة دون الرواية إلحاق التبع بالمتبوع فيهما.

وجـــوابه أن لـــذلك وجهًا في الرواية فإن الاحتياط في التبع لا يربو على أصله أما في الـــشهادة فإنمـــا يثبت لو وجب عدم نقصان التبع وعدم زيادته عليه وهو مم ولذا يصح تعـــديل شهود الزنا إلا عند محمد رحمه الله ويكفى واحد في أصل الشهادة بهلال رمضان ويجب في تعديله اثنان عندهم ولا يقال ذلك للاحتياط في العبادة إذ لا احتياط في المتردد بين الوجوب والحرمة في شيء من طرفيه كصوم يوم الشك، ولموجبي العدد فيهما أو لا أنهما شهادة كسائر الشهادات.

وجوابه بعد المعارضة بأنه إخبار كسائر الأخبار الفرق بما مر في الرواية وتزكية الشر.

وثانـــياً: أنه أحوط لتعيده في التعديل احتمال العمل بما ليس بحديث وبينة وفى الجرح احتمال عدم العمل بما هو حديث وبينة.

وجوابه بعد المعارضة لما في كل بما في الآخر الفرق في تزكية العلانية يتضمنها للإلزام وأن الأحوطية تفيد الأولوية ولئن سلم فالاحتياط في الجرح ليس في محن لأن كونه حديثاً وبينة لم يثبت بعد حتى يحتاط في تبعيد احتمال العمل به .

الـــثالث: في إطلاق الجرح والتعديل يكفي فيهما عندنا رواية وشهادة وعليه القاضي حتى قلنا يكفي في التعديل هو عدل مقبول الرواية أو الشهادة رواية واحدة وفى عدل فقط روايـــتان والأصـــح قبول لثبوت الحرية بالدار وفى الجرح الله يعلم بعد الاستفسار إحرازًا

السبب فيهما وقال الشافعي يكفى في التعديل دون الجرح وقيل بالعكس وقال الإمام إن صدر عمن يعلم أسبابهما كفى وإلا فلا.

لنا أن غير البصير بحالهما وإن كان عدلا لا يصلح لهما حتى لو عمل بخبر غير العدل البصير فسق وبطلت عدالته والبصير يتبع لحصول الثقة.

قيل أسباب الجرح مختلف فيها فربما جرح بسبب لا نراه.

وجـــوابه بأن إطلاق العدل البصير في محل الخلاف تدليس قادح في عدالته مردود بأن الواجب معرفة أسبابه اجتهادًا أو تقليدًا لا معرفة الاتفاق والاختلاف فيها فربما لا يخطر الخلاف بباله.

ولو سلم فالبناء على ما هو الحق عنده ليس تدليسًا.

والصحيح أن الغالب من أسبابه متفق عليه والغالب من البصير أن يعرف محل الخلاف والاتفـــاق والغالب من الحاكي للمجتهد أو القاصر إذا كان ثقة أن ينبه على الخلاف وإلا فإطلاقه تدليسًا قادح في عدالته وبناء على زعمه يؤدى إلى التقليد فيحمل على أنه لإحراز فضيلة الستر ولما تقرر أن الغالب بوجه كالمتحقق فبوجوه أولى واتباع غالب الظن ليس تقليدًا بل أقصى غاية الاجتهاد.

لا يقـــال لو كفى الإطلاق في الجرح عندكم لسمع الشهادة على جرح مجرد وهو ما يفـــسق بـــه ولم يوجب حقًا للشرع أو العبد مثل هو فاسق أو آكل الربا أو استأجرهم للشهادة وأعطاهم مالى أو صالحتهم ودفعته على أن لا يشهدوا على وشهدوا لأنا نقول لا يلزم من كفاية الإطلاق في مطلق العمل كفايته للإلزام إذا كان على وجه الشهادة إذ عدم سماعها حينئذ لعدم إمكان الإلزام بالفسق وهو معنى عدم دخول الفسق تحت الحكم إذ له الـــرفع بالتوبةِ حتى لو علم القاضي بفسقهم لا يحكم به أيضاً وإن لم يقبل شهادتهم حتى يعلـــم توبتهم ومضى مدة يظن باستقرار التوبة فيها بخلاف شهادتهم على إقرار المدعى بفسق شهوده فإن الإقرار يدخل تحت الحكم ولأن هتك الستر من غير ضرورة فسق لا يعمـــل بشهادتهم وضرورة دفع خصومة المدعى تندفع بالأخبار للقاضي من غير شهادة وبوظـــيفة التزكيتين لموجب ذكر السبب فيهما أن الإطلاق لا ينفك عن الشك للالتباس والاختلاف في أسبابهما فلا يصلح للإثبات.

وجوابه أن قول العدل يوجب الظن فلا شك للشافعي أن الاكتفاء بالإطلاق في الجرح يـــؤدى إلى تقلـــيد المجتهد في سبب الجرح فربما لو ذكره لم يره جرحاً والمقلد في بعض المقدمات ليس بمجتهد بخلافه في التعديل فإن الإطلاق فيه أمارة عدم علمه بفسق ما فلا

فسق أصلا لوقوع النكري في سياق النفي وهذا عمل بالإجماع لا تقليد.

قلنا اتباع ظن الصدق من المجتهد المتفرس ليس تقليدًا كما مر.

ولـئن سلم فإن لم يجب للجارح معرفة الخلاف فإطلاقه في التعديل أمارة عدم فسق مما يراه جرحًا فلا يدل على الإجماع وإن وجب فإن أطلق تلبيسًا فليس بعدل وإن أطلق اكتفاء بزعمه لم يخرج عن التقليد للعاكس إن كثرة التصنع في العدالة بين الناس يؤدى إلى الالتباس.

فلا بد من بيان سببه بخلاف الجرح وقد علم جوابه والإمام إن شرط العلم بأنه عالم بأسبابهما فلزومه مم وإن اكتفى بالظن فذلك حاصل ممن يوثق ببصيرته وضبطه.

الرابع في تعارض الجرح والتعديل الجرح مقدم عند الأكثرين مطلقًا والتعديل عند البعض كذا والصحيح من مشايخنا تقديم جرح الاثنين على تعديل الجماعة أما عند وحدتهما فيتبع الثالث.

لنا أن شأن المعدل الظن بعدم أسباب الجرح إذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح السبب كقتل فلان يوم كذا وجزم المعدل بنفيه بأن يراه بعد ذلك اليوم تعارضًا واحتيج إلى الترجيح بالثالث وإلى هذا دليل مقدمي الجرح مطلقًا ثم نقول ما دام الجارح واحدًا يعارضه ظاهر العدالة الذي يقتضيه العقل والدين ويتقوى به المعدل الواحد على معارضته وإذا تعدد المعدل ترجح عليه.

أما إذا استوفى الجارح نصاب الشهادة تقرر فلا يعارضه التعديل وإن تكثر إذ لا حكم للزائد عليه.

الخامس في طرق التعديل وهى أربعة:

١ - أن يحكم بشهادته من يرى العدالة شرطًا في قبولها اتفاقًا أما من لا يرى فليس بتعديل.

٢ - أن يثنى عليه عارف بوجوه العدالة بأنه عدل.

٣ - أن يعمل بروايته العالم إن رآها شرطًا في قبولها إذ العمل بخبر الفاسق فسق ولم يمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر وإلا فلا.

٤ - رواية العدل عنه وفيها مذاهب:

١ - تعديل إذ الظاهر أنه لا يروى إلا عن عدل.

٢ - ليس بتعديل إذ كثيرًا ما نرى من يروى ولا يفكر ممن يروى.

٣ - وهو المختار إن علم من عادته أنه لا يروى إلا عن عدل فهو تعديل وإلا فلا.

السادس: الصحابة عدول وقيل كغيرهم يحتاجون إلى التعديل.

وقال واصل بن عطاء كغيرهم إلى حين ظهور الفتن من فتنة عثمان وما بنى عليها مما بين علي ومعاوية وبعده لا تقبل الداخلون فيها من الطرفين إذ الفاسق غير معين ومجهول العدالة لا يقبل عنده والخارجون كغيرهم وقالت المعتزلة عدول إلا من علم أنه قاتل عليا فإنه مردود.

لنا من الكلام نحو أمة وسطا أي عدولا وخير أمة ورحماء بينهم ومن الحديث «**بأيهم اقتديتم اهتديتم**» «**وخير القرون**» الحديث ولما نال مدى أحدهم ومن العقل ما تواتر عنهم من الجد في الطاعة وبذل المال والنفس والفتن محمولة على الاجتهاد الموجب للعمل ولا يفسق بالواجب.

السابع: الصحابي من رأى الرسول[١] وقبل وطالت صحبته وقيل وروى والمسألة لفظية فلا مناقشة في الاصطلاح إذ لو أريد اللغوي فالحق الأول لأنه للقدر المشترك دفعًا للمجاز والاشتراك كالزيارة والحديث بدليل صحبه قليلا أو كثيرًا من غير تكرار ولا نقض ولأن من حلف لا يصحب يحنث بالصحبة لحظة وإن أريد العرفي فعلى موجب التعارف وفهم الملازمة من نحو أصحاب الجنة وأصحاب الحديث بعرف مجدد والمنفى عن الوافد والرائي الصحبة بقيد اللزوم ونفي الأخص لا يستلزم نفى الأعم قالوا إذا قال العدل المعاصر أنا صحابي فهو صدق ظاهرا لا قطعًا فتهمة أنه يدعى رتبة تستدعى ريبة والله أعلم.

الركن الثالث في الإجماع: وفيه مقدمة وعشرة فصول

أما المقدمة ففي تفسيره هو لغة لمعنيين العزم نحو قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]، وقوله عليه السلام «**لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل**» فيتصور من واحد والاتفاق[٢] ما جمع صار ذا جمع كالبن فلا يتصور.

واصطلاحًا اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الإسلام في عصر على حكم شرعي[٣]

---

(١) أي مسلمًا، ليخرج من رآه واجتمع به بعد ذلك، كما في زيد بن عمرو بن نفيل، فإنه مات قبل المبعث، وليخرج أيضًا من رآه وهو كافر ثم أسلم بعد موته. انظر شرح الكوكب المنير(٢/٤٦٥).

(٢) انظر إحكام الأحكام للآمدي (١/٢٨٠)، المحصول لفخر الدين الرازي (٢/٣١٢)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٢١١).

(٣) انظر المحصول لفخر الدين الرازي (٢/٣١٢)، أحكام الإحكام للآمدي (١/٢٨٠-٢٨٢)، نهاية السول للإسنوي (٣/٢٣٧)، التوضيح على التنقيح ومعه التلويح (٢/٤١).

فخرج المقلد وبعض المجتهدين وجميعهم من أرباب الملل السالفة مخالفة وموافقة وفى عصر يتناول القليل والكثير من شرط انقراض عصر المجمعين يقول إلى انقراضه وخرج الاتفاق على حكم غير ديني كان السقمونيا مسهل فإن إنكاره ليس كفرًا بل جهل به وعلى ديني غير شرعي لأن إدراكه إما بالحس ماضيًا كأحوال الصحابة أو مستقبلا كأحوال الآخرة وأشراط الساعة فالاعتماد في ذلك على النقل لا الإجماع من حيث هو وإما بالعقل فإن حصل اليقين به فالاعتماد عليه وإلا من قبيل الشرعيات التي يحصل بالإجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله وغيره من الاعتقاديات ومن عمم اكتفى بعلى حكم ويشمل سنة وخمسين قسمًا لأنه إما عقلي أو عرفي أو لغوى أو شرعي وكل إما مثبت أو منفى وكل من الثمانية إما قولي أو فعلى أو تقريري أو مختلف ثنائية ثلاثة وثلاثية واحد وكذا من قال بجوازه بعد خلاف مستقر أما من لم يجوزه ويرى استحالته فأخرجه بالجنس ومن جوزه وقال بانعقاده اكتفى به.

وقال الغزالي هو اتفاق أمة محمد على أمر ديني ويشعر بالاتفاق من البعثة إلى القيامة ويخالفه إجماع القائلين بالإجماع لأنه لا يفيد ورد عنا به بأن المراد في عصر كما في قوله تعالى ﴿وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٤٢]، فإن فاطمة أفضل إجماعًا فأورد أنه لا يطرد لصدقه على اتفاق غير المجتهدين ورد عناية بأن المراد اتفاق المجتهدين وليس العنايتان بسلامة الأمير بل لسبقهما إلى فهم التشرعة من نحو لا تجتمع أمتي على الضلالة مع محافظة لفظ الحديث إما أنه لا يتناول الاتفاق على عقلي أو عرفي كأمر الحروب فلا ينعكس فغير وارد لأنا لا نتم حجيته فيهما لو لم يتعلق به عمل أو اعتقاد.

الفصل الأول في إمكانه

خلافًا للنظام وبعض الشيعة.

فأولا لأن العادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم إليهم لانتشارهم في الأقطار وجوابه منعه فيمن يجد في الطلب والبحث عن الأدلة.

وثانياً: لأن اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فأغنى عن الإجماع وعن ظنى ممتنع لاختلاف القرائح والأنظار كعلي أكل الزبيب الأسود في زمان واحد وجوابه أن الإجماع أغنى عن نقل القطاع والاختلاف بمنع الاتفاق في الدقائق لا في الظني الجلي.

الفصل الثاني في إمكان العلم به

قالوا العادة تقضى بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب بأعيانهم فضلا عن معرفة

تفاصيل أحكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدًا أو انقطاعه خملة أو أسره في مطمورة أو كذبه خوفًا أو تغير اجتهاده قبل السماع عن الباقين وجوابه أنه تشكيك في مصادمة الضرورة للقطع بإجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين ديّنين ولم يرجع واحد منهم وإلا لاشتهر.

الفصل الثالث في إمكان نقل العالم إلى المحتج به

قالوا الآحاد لا تفيد القطع ويجب في التواتر واستواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة أهل التواتر جميع المجتهدين شرقًا وغربًا طبقة بعد طبقة إلى أن يتصل بالمحتج به وجوابه ما مر للقطع بأن الإجماع المذكور منقول إلينا تواترًا.

الفصل الرابع: في حجيته

وخالف النظام والشيعة وبعض الخوارج وهم شرذمة قليلون من أهل الأهواء نشأوا بعد الاتفاق على حجيته فلا عبرة بخلافهم[1] وما روى عن أحمد من قوله من ادعى الإجماع فهو كاذب استبعاد لوجوده أو الاطلاع عليه ممن بزعمه وحده، والدليل على حجيته عقلي ونقلي، أما العقلي فمنه أن ما عليه الإجماع لو لم يكن حقا لما أجمع العدد الكثير من العلماء المحققين على القطع بتخطئة مخالفه، لأن العادة قاضية بأن إجماع مثلهم في قطعي شرعي ليس إلا عن نص قاطع لا عن قياس إذ لا يفيد القطع ولا إجماع للدور وما فيه النص القاطع حق وقد أجمعوا لأن ما يدعى حجيته أخص الإجماعات وقيدنا العلماء بالمحققين احترازًا عن الإجماع اتباعًا لآحاد الأوائل من غير تحقيق كإجماع اليهود على أن لا نبي بعد موسى عليه السلام وقد وضح في النسخ وإجماع النصارى على قتل عيسى عليه السلام وقيدناه بالشرعي احترازًا عن إجماع الفلاسفة على قدم العالم فإن معارضة الوهم في العقليات مجلبة للشبهة ولا اشتباه بين القاطع والظني في الشرعيات عند أهل التمييز وخلاصته استدلال بوجود الإجماع على القطع بتخطئة المخالف على وجود نص قاطع فيها لا بحجيته وبذلك على حجيته فالعلم بحجيته لا يتوقف على حجيته فلا مصادرة ومنه أنه لو لم يكن حجة قطعية لما أجمعوا على تقديمه على القاطع وإلا لعارضه إجماعهم على أن غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو مح عادة ولا يلزم من الدليلين

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٨١٢-٤٧) إحكام الأحكام للآمدي (١/٢٨٦ - ٣٢١) نهاية السول للإسنوي (٣/٢٤٥-٢٦٣) فواتح الرحموت، شرح مسلم الثبوت (٢/٢١٣-٢١٧) اللمع لأبى محمد الشيرازي (ص/٤٨).

اشتراط بلوغ المجمعين عدد التواتر لأن تخطئة المخالف وتقديمه على القطاع مطلقان ولو سلم فالغرض وهو حجية الإجماع في الجملة حاصل أو نقول إن بلغ حد التواتر وهو الأكثر كإجماع الصحابة والتابعين فقد ثبت وإلا يثبت حجيته بالظواهر وحجيتها بالإجماع البالغ ذلك الحد لا به فلا مصادرة.

ومنه استدلال إمام الحرمين أن الإجماع على حكم يدل على وجود دليله القاطع لقضاء العادة بامتناع اتفاق مثلهم على مظنونه، وفيه منع لأن امتناعه إذا دق النظر أما في القياس الجلي وخبر الواحد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا إلا أن يريد به الإجماع على القطع في حكم فيصح كالأول وأما النقلي فمنه أن شريعة محمد عليه الصلاة والسلام باقية إلى آخر الدهر بالأحاديث الآتية فلو جاز الخطأ على جماعتهم بأن اتفقوا على خطأ أو اختلفوا وخرج الحق عن أقوالهم وقد انقطع الوحي لم تبق فوجب القول بأن إجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين ولا يلزم ذلك في كل مجتهد فلعل المصيب من يخالفه وإذا أفاد القضاء اللزوم صيانة لسبب الدين فلان يفيده الإجماع صيانة لأصل الدين أولى والمراد بالأمة في الأحاديث أمة المتابعة لإطلاقها لا من تمسك بالهوى والبدعة ومنه أن شريعته عليه السلام كاملة لقوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الأحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو أمكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدًا فضلا عن الكمال ولا ينافيه ثبوت لا أدري من البعض لجواز دراية الآخر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥].

ضم اتباع غير سبيلهم إلى مشاققة الرسول التي هي كفر في استيجاب النار فيحرم إذ لا يضم مباح إلى حرام في الوعيد أو أوعد على اتباع غير سبيلهم فيحرم فيجب اتباع سبيلهم إذ لا مخرج عنهما بعد وجوب الاتباع بقوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي﴾ [يوسف: ١٠٨]، والإجماع سبيلهم وكما الوجوب ترك المشاقة لحقية قول الرسول عليه السلام فوجوب اتباع سبيلهم لحقيته ولا بد من أجوبة عن شبهه:

١- الوعيد مرتب على كل منهما وإلا لغي ذكر اتباع الغير.

٢- مشاركة المعطوف في حكم الإعراب لا في جميع قيوده ولئن سلم فالمراد بالهدى دليل التوحيد والنبوة لا جميع الأدلة وإلا لم يكن المشاقة في عهد النبي عليه السلام حرامًا.

٣- لغير عام كما في من دخل غير داري ضربته إذ معيار العموم صحة الاستثناء فلا يختص بالارتداد الذي هو سبب النزول لأن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب.

٤- السبيل ليس دليل الإجماع وإن كان التجوز فيه أنسب لأنه الآية أو السنة أو القياس الراجع إليهما فيندرج تحت المشاقة والأصل الإفادة دون الإعادة وبهذا يعلم أنه ليس عين ما أتى به الرسول مع أن أصل العام أن يجرى على عمومه.

٥- ترك اتباع سبيل المؤمنين اتباع غير سبيلهم إذ معنى السبيل هاهنا ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو عمل كما في هذه سبيلي ولئن سلم فالاتباع واجب بما مر فلا مخرج عنهما.

٦- المراد سبيل كل المؤمنين المجتهدين في عصر وإن قل لأن إرادة الموجودين إلى يوم القيامة تفوت العمل المقصود إذ لا عمل فيه وبعد الكل لا يتخطى عن القليل بلا دليل ولما حرم على المقلد المخالفة لم يبق اعتباره ولما مر أن السابق إلى فهم المتشرعة هو المقيد بالقيدين.

٧- المراد اتباع كل سبيلهم لأن إنكار البعض كاف في الخروج فلا يختص بالإيمان أو مناصرة الرسول عليه السلام على أن التخصيص من غير دليل لا يقبل قيل غايته الظهور وحجيته الظواهر بالإجماع إذ لولاه لوجب العمل بالأدلة المانعة من اتباع الظن ففيه مصادرة مع أنه إثبات لأصل كلي بدليل ظني.

قلنا عن الأول حجية الظواهر بإجماع غير الذي ثبت حجيته بالظواهر كما مر.

وعن الثاني إنه جائز كما في القياس ومنه قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] الآية، وصفهم بالخيرية المفسرة على طريق الاستئناف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذه الخيرية توجب الحقية فيما أجمعوا وإلا كان ضلالا فماذا بعد الحق إلا الضلال وأيضًا لو أخطأوا لكانوا آمرين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف المنصوص والتخصيص بالصحابة لا يناسب وروده في مقابلة أمم سائر الأنبياء ولا يلزم من عدم منافاة الضلال الخيرية في كل واحد من المسائل المجتهد فيها عدمها في الكل فقياس الكل على كل واحد يكذبه الحس والعقل والشرع والتفسير قرينة إرادة المجتهدين لأن الحكم لهم أو متلقى منهم لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ [النحل: ٤٣] ولما لم يرد جميعهم إلى يوم القيامة أريد من في عصره ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية والوساطة العدالة التي هي التوسط بين الإفراط والتفريط في الحكمة والعفة والشجاعة أو الوسط الخيار فوصفهم من يعلم السر والعلانية بها وذلك يقتضي الحكم عليهم بالرسوخ على الصراط المستقيم وذلك بكونهم معصومين عن الخطأ كبيرة كان أو صغيرة لأنها بالإصرار يكون كبيرة وجعلهم شاهدين والحكيم لا

يحكم بشهادة قوم يعلم أن كلهم يقدمون على الكذب والعدالة وقت الشهادة وإن كفت لكن جميع الأمم عدول في الآخرة فليس التفضيل باعتباره ولما لم يتحقق المعنيان في كل واحد لقوله عليه السلام «**ما منا إلا وقد عصى إلا يحيى بن زكريا**» علم أن المراد الكل وحديث عدم الملازمة كما مر ولما لم يتحقق العدالة إلا بعدم الفسق لم يقدح في المقصود كونها بالنسبة إلى سائر الأمم وأراد المجتهدين في عصر على ما مر.

ومنه استدلال الغزالي رحمه الله بأخبار الآحاد نحو «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»[١] أو على الخطأ «**لا يزال طائفة من أمتي على الحق حتى تقوم الساعة**»[٢] أو «**حتى يجيء المسيح الدجال**»[٣] أو «**حتى يقاتل آخر عصابة من أمتي الدجال**»[٤] «**يد الله مع الجماعة من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية**»[٥] «**عليكم بالسود الأعظم**»[٦] «**ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن**»[٧] «**أبى الله ذلك والمسلمون**»[٨] وغير ذلك متمسكًا بوجهين:

١ - أن القدر المشترك متواتر كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم فيفيد القطع بحجيته

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه (٢٠/١) ح (٣٩٣)، وأبو عمرو الداني في السنن الواردة في الفتن (٣٦٨) بتحقيقنا، وانظر كشف الخفاء للعجلوني (٦٧/١).

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه (١٠٩/١٥-١١٠) ح (٦٧١٤)، والحاكم في مستدركه (٥٩٣/٤) ح (٨٦٥٣)، والضياء في المختارة (٢٣١/١) ح (١٢٧)، وأبو عوانة في مسنده (٥٠٨/٤) ح (٧٥٠٩)، والترمذي (٥٠٤/٤) ح (٢٢٢٩)، وقال: حسن صحيح، والبيهقي في الكبرى (١٨١/٩)، وأبو داود (٩٧/٤) ح (٤٢٥٢)، وابن ماجه (٥/١) ح (١٠)، والبزار في مسنده (٥٢/٤) ح (١٢١٦)، والطبراني في الأوسط (٢٠٠/٨) ح (٨٣٩٧)، والإمام أحمد في مسنده (٩٧/٤).

(٣) لم أجده.

(٤) أخرجه الضياء في المختارة (٢٨٥/٣) ح (٢٧٤١)، والبيهقي في الكبرى (١٥٦/٩)، وأبو داود في مسنده (١٨/٣) ح (٢٥٣٢)، والخراساني في السنن (١٧٦/٢) ح (٢٣٦٧)، وأبو يعلى في مسنده (٢٨٧/٧) ح (٤٣١١)، والبيهقي في الاعتقاد (١٨٨/١)، وانظر الدراية (١١٤/٢)، نصب الراية للزيلعي (٣٧٧/٣).

(٥) أخرجه ابن حبان (٤٣٧/١٠-٤٣٨) ح (٤٥٧٧)، والترمذي (٤٦٦/٤) ح (٢١٦٦)، وقال: حسن غريب، والبيهقي في شعب الإيمان (٦٦/٦)، وانظر كشف الخفاء للعجلوني (٣٩٩/١).

(٦) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٢٧٨/٤، ٣٧٥)، وانظر كشف الخفاء للعجلوني (٣٩٩/١).

(٧) أخرجه الطبراني في الأوسط (٤٥٨/٤) ح (٣٦٠٢)، وانظر كشف الخفاء للعجلوني (٢٤٥/٢)، نصب الراية (١٣٣/٤)، علل الدارقطني (٦٦/٥٦).

(٨) لا يوجد.

ويقدمـــه على القاطع وفيه أن لا دلالة قطعية لشيء منها على حجية حتى يتواتر بالكل ويصير قطعي الثبوت أيضًا كما لا دلالة لكل خبر كإقدام علي وإعطاء حاتم على الشجاعة والسخاوة.

٢- لـــولا أنها صحيحة قطعًا لقضت العادة بامتناع إنفاق الأمة على تلقيها بالقبول وعلـــى تقديمـــه بهـــا على القاطع ورد بأنها آحاد ظواهر والتلقي لا يخرجها عن ذلك والتمسك بها بالإجماع ففيه دور وقد مر جوابه نعم تقديم بالإجماع على القاطع كالمتواتر من الكتاب والسنة بغيرها لا بها لئلا يلزم كون الفرع أقوى.

ومـــنه سائر الظواهر القرآنية كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ﴾ [التوبة: ١٢٢] الآية فإنه يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفته المنفقة فعند اتفاق الطوائف يجب قبوله على الكل وكقوله تعالى: ﴿وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] فإنهم إما يجتهدون فيجب طاعـــتهم وإما الحكام وشأنهم السؤال منهم لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ [النحل: ٤٣] فـــيجب أن يقبلوا وإلا فلا فائدة في وجوب السؤال وكقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُـــضِلَّ قَـــوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ﴾ [التوبة: ١١٥] حيث يفيد أنه لا يلقى في قلوب العلماء المهـــديين خلاف الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال وكقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [الشمس: ٩] حيث يدل إلى النفس المزكاة وهى المشرفة بالعلم والعمل يلهمها الله الخير والشر والكلام في الجميع من حيث أنه محمول على كل المجتهدين في عصر وأن تخصيص المأتي به بنحو الإيمان والمنفى بنحو الكفر خلاف الظاهر كما مر.

للمخـــالفين من الظواهر أولا قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [الـــنحل: ٨٩]، و ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فلا مرجع غير الكتاب والسنة.

وجـــوابه منع ظهورهما في ذلك فيحتمل الأول كون غيره أيضًا تبيانًا بواسطة الإجماع والثاني يختص بمحل النزاع ومحل الإجماع ليس كذلك أو بالصحابة للخطاب وبعد تسليم ظهورهما فالرجحان للقاطع المذكور.

وثانياً: أن نهى الكل في نحو لا تقولوا عن الخطأ يقتضي جوازه وإلا لما أفاد.

وجـــوابه أنا لا نعلم اقتضاء الجواز فنسبة القدرة ليست على السوية عند الشيخ ولئن سلم فلا نعلم أنه منع للكل بل لكل أحد وفيه الجواز ثم إنه ظاهر لا يقاوم القاطع.

وثالثًا حديث معاذ حيث لم يذكر فيه الإجماع.

وجـــوابه أن ذلـــك لعدم كونه حجة حينئذ لعدم تقرر المآخذ بخلاف ما بعد زمن الرسول.

الفصل الخامس: في ركنه

وهو الاتفاق وفيه مباحث:

الأول أنه إما عزيمة وهو التكلم أو العمل من الكل.

والثاني: يفيد الجواز إلا مع قرينة على الزائد لا الوجوب لما روى عبيدة السلماني ما اجتمع أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر.

أو رخصة وهو تكلم البعض أو عمله وسكوت الباقي بعد بلوغه ومضى مدة التأمل وقبل استقرار المذهب إذ بعده لإعادة بإنكاره فلا يدل على الموافقة اتفاقًا وأكثر أصحابنا على أنه إجماع.

وروى عن الشافعي رحمه الله المشهور عنه أنه ليس إجماعًا ولا حجة وعند الجبائي إجماع بشرط انقراض العصر.

وعند ابنه حجة وليس بإجماع وعند أبى على بن أبى هريرة إن كان فتيا لا إن كان حكمًا[1].

لنا أن المعتاد في كل عصر عند العرض أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع المنطق من كل متعين خلافه بل بالنسبة إلى أهل العصر متعذر والمتعذر كالممتنع ولا سيما أن السكوت عند العرض أو الاشتهار المنزل منزلته ووقت المناظرة وطلب الفتوى ومضي مدة التأمل فسق وحرام إذ الساكت عن الحق شيطان أخرس فمن المحال عادة أن يكون سكوتهم لا عن اتفاق.

للشافعي رحمه الله جواز: أن يكون سكوته للتأمل أو للتوقف بعده لتعارض الأدلة أو للتوقير أو الهيبة أو خوف الفتنة أو غيره كاعتقاد حقية كل مجتهد فيه وكون القائل أكبر سنًا أو أعظم قدرا أو أوفر علما كما سكت علي رضي الله عنه حين شاور عمر رضي الله عنه في حفظ فضل الغنيمة حتى سأله فروى حديثًا في قسمته وفى إسقاط الجنين فأشاروا أن لا غرم حتى سأله فقال: أرى عليك الغرة.

وقيل لابن عباس رضى الله عنه ما منعك أن تخبر عمر بما يرى في العول فقال: درته.

وجوابه بعدما شرطنا مضى مدة التأمل أن الصحابة لا يتهمون بارتكاب الحرام مع أنه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضى الله عنه حين قال معاذ ما جعل الله على ما

(١) انظر هذه المسألة في: المحصول لفخر الدين الرازي (٢/٤١٢٧-٧٦)، إحكام الأحكام للآمدي (١/٣٦١-٣٦٥)، المستصفى لحجة الدين الغزالي (١/١٩١-١٩٢)، اللمع لأبى إسحاق الشيرازي (ص/٤٩)، إبطاء الفحول للشوكاني (١/٢٩٨-٣٠٣).

في بطنها سبيلا لولا معاذ لهلك عمر وحين نفى المغالاة في المهر فقالت امرأة يعطينا الله بقـــوله تعالى: ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا﴾ [النساء: ٢٠] ويمنعنا عمر، كل أفقه من عمر حـــتى المخـــدرات في الحجال وسكوت علي رضى الله عنه في المسألتين كان تأخيرًا إلى آخـــر المجلـــس لتعظيم الفتوى والممنوع ما فيه الفوت أو محمول على أن الفتوى الأولى كانـــت حسنة وما اختاره علي رضى الله عنه كان أحسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل.

وحـــديث الدرة غير صحيح لأن المناظرة في القول كانت مشهورة بينهم وكان عمر رضـــى الله عنه ألين الناس للحق واعتذار ابن عباس رضى الله عنه للكف عن المناظرة إذ هي غير واجبة لا عن بيان مذهبه.

وبه يعلم جواب الجبائي في أن الاحتمالات المذكورة قوية قبل انقراض العصر وضعيفة بعده فالظاهر الموافقة.

وجواب ابنه في أن دلالة السكوت ظاهرية غير قطعية.

قلنا: لولا اعتبار قضاء العادة لما حصل القطع بالإجماع أصلا كما علم من أدلته وهو حاصـــل هاهنا وبهذا يندفع الاحتمالات جمع ولابن أبي هريرة رضى الله عنه أن العادة في الفتيا أن يخالف ويبحث دون الحكم والحاكم يوقر ويهاب دون المفتي.

وجوابه: أنهما سواء قبل استقرار المذاهب قيل هذا إذا انتشر بين أهل العصر ولم تنكر أما إذا لم ينتشر فالأكثر على أن عدم الإنكار ليس موافقة لجواز أن القول للغير أو لا بنقل قـــوله بخلاف الأول وهذا الفارق كأنه غافل عما قيد به محل النزاع من كونه بعد البلوغ ومـــضى مدة التأمل والحق أن هذا مسألة أخرى وهى أن ما نقل الفتوى فيه عن البعض دون الـــباقين فإن كان مما يعم به البلوى واشتهر كان كالإجماع السكوتي حكمًا وخلافًا وإن لم يكـــن مـــنه وقد اشتهر فقبل هو مثله وقيل لا لاحتمال عدم الوصول إلى الغائب بخلاف السامع الساكت وإن لم يشتهر فعدم الإنكار لا يدل على الموافقة عند الأكثر فيما يعم به البلوى للأمرين واتفاقًا في غيره.

الـــثاني: أن اختلاف الصحابة على قولين مثلا إجماع على نفى قول ثالث فلا يجوز إحداثه لمن بعدهم وفى غير الصحابة خلاف لبعض مشايخنا لأن لهم من الفضل والسابقة في الدين ما ليس لغيرهم وإنما يستقيم عند من حصر الإجماع على الصحابة ويطرد ذلك في الإجماع السكوتي عند سماع خطبة الخلفاء مثلا لما علم من عدم سكوتهم فيما هو من دقائق الفتوى وإن كان مباحًا فكيف فيما خالف الحق وجوزه الظاهرية.

ولتحريره مقدمة هي أن محل الاختلاف إما واحد أو متعدد قالوا حسد ذكروا له أمثلة:

١- نحو عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع أو أبعد الأجلين ويشتركان في عدل جواز بالأشهر قبل الوضع لأن التقدير هنا مانع للأقل فبالأشهر ثالث بنفي المشترك المتفق عليه.

٢- وجدان المشترى للبكر عيبًا فيها بعد الوطئ فالرد مع أرش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرًا وثيبًا ومنعه يشتركان في بقاء شيء من الثمن للبايع والرد مجانًا ثالث بنفيه.

٣- إرث الجد مع الأخ استقلالا أو مقاسمة فحرمانه ثالث يمنع الإرث.

٤- علة الربا في غير النقدين القدر مع الجنس أو الطعم مع الجنس أو الطعم والادخار معه وتشترك في أن لا برا إلا مع الجنس فالقول الرابع بعلة بلا جنس ينفيه ومعه لا.

٥- خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج أو الوضوء ويشتركان في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شيء منهما برفع المجمع عليه وبوجوب تطهيرهما لا.

وفيهما بحث، أما في الأول فلصدق لا شيء من التطهيرين بمجمع عليه فلا يصدق، أحدهما واجب بالإجماع ولئن سلم فليس حكمًا واحدًا في الحقيقة وشرعيًّا والمعتبر ذلك كما سيجيء. وأما الثاني فلأنه يرفع الافتراق المجمع عليه.

والجواب عن الأول: أن الصادق سلب الإجماع عن وجوب المعينين ولا ينافى صدق الإجماع على وجوب التطهير المطلق وهو حكم واحد شرعي كالإجماع على دوام وجوب إحدى صلاتي الظهر أربعًا أو اثنتين أي حضرًا أو سفرًا مع صدق لا شيء من الصلاتين بمجمع على دوامه.

وعن الثاني: أن الافتراق ليس حكمًا شرعيًّا إذ الشرع لم يحكم بالمنافاة بينهما بخلاف ثبوت نسب الولد من الزوج المنعي كما هو عندنا أو الزوج الثاني كما عند الشافعي فثمة شمول الوجود والعدم برفعه وأما المتعدد فالقولان أما الوجود في الكل والعدم في الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعي وعدمه عندنا وتفريق القاضي في الجب والعنة ليس به وكثلث الكل اللام بكلا الزوجين وعدمه بل ثلث الباقي بينهما فالافتراق أي بأحدهما ثالث لكن لا يرفع في شيء منهما قولا مشتركًا شرعيًّا بخلاف أن للأب والجد ولاية إجبار البكر البالغة عند الشافعي لا عندنا فالافتراق يرفع مشتركًا شرعيًّا هو وجوب مساواة الأب والجد في الولاية وقد عهد حكمًا شرعيًّا بخلاف مساواة الزوجين في حق ميراث الأم ومساواة العيوب في حق فسخ النكاح وأما الوجود

في البعض مع العدم في البعض وعكسه كأقضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي فشمول وجود الناقضية أو عدمها ثالث لكن لا يرفع مشتركًا شرعيًّا بل يوافق مذهبًا في كل وشمول العدم في المحتجم الماس رافع لعدم جواز الصلاة فيه وهو حكم شرعي متفق عليه لكن ذلك باعتبار وحدة محله كإجبار البكر الصبية لا بما هو المعتبر هاهنا من تعدد علته كالبكارة والصغر فإنهما بذلك الوجه من قبيل الاختلاف في علة الربا وأما الوجود في البعض مع العدم في بعض آخر وشمول الوجود أو العدم كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي وجوازهما عندنا فعدم جوازهما أو جواز الفرض دونه ثالث وكاشتراط النية في جميع الطهارات عنده وفى التيمم دون الوضوء والغسل عندنا فالقول بعدمه في الكل أو في التيمم دونهما ثالث وكإفادة البيع بالشرط الملك دون بيع الملاقيح عندنا وعدمها فيهما عنده فإفادتهما أو إفادة بيع الملاقيح عنده ثالث ففي نحوها اتفاق على وجود أو عدم في البعض وهو حكم شرعي يرفعه القول الثالث.

إذا تمهدت فنقول اختار المتأخرون من الشافعية أن الثالث إن استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع وإلا فلا لأن الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه أما مخالفة مذهب في مسألة وآخر في أخرى كما في أكثر القسم الأول وجميع القسم الثاني من المتعدد فلا.

وفيه بحث لأن المانعين مطلقًا تمسكوا أولا بأن الاتفاق ثابت إما على عدم التفصيل كما في مسألة العيوب وإرث الأم أو على عدم القول الثالث كما في الكل لأن كلا أوجب الأخذ بقوله أو قول صاحبه.

فأجيب أن عدم القبول التفصيل أو الثالث وليس قولا يعد مهمًا والمنفى القول بمنفيهم لا بما لم يتعرضوا له وإلا لزم كل مجتهد وافق صحابيًّا أو مجتهدًا يوافقه في جميع المسائل وليس كذا بالإجماع كما وافق أبو حنيفة رضى الله عنه ابن مسعود في عدة الحامل لا في أن المحروم يحجب ومثله أكثر من أن يحصى حتى لو تعرضوا بنفي التفصيل أو الثالث أو بالعلة المشتركة كتوريث العمة والخالة لكونهما من ذوي الأرحام كان إحداثه ممتنعا وأما لزوم المنع عن الحكم في الواقعة المتحددة فممنوع إذ عدم التعرض أصلا ليس كالتعرض بخلافه على أنا لا نعلم أن كلا أوجب الأخذ بقول صاحبه بل بقوله فقط.

وأما الجواب بأن الاتفاق كان مشروطًا بعدم القول الثالث فيزول بزوال شرطه فليس بشيء لأنه يجوز مخالفة الإجماع مطلقًا والقول بتخصيص الإجماع البسيط عن هذا الجواز بالإجماع إثبات للإجماع بالإجماع وأنه دور.

وثانياً: أن فيه تخطئة كل فريق في مسألة وفيها تخطئة كل الأمة.

فأجيب أن الأدلة تقتضي منع تخطئة الكل فيما اتفقوا لأنه المفهوم عرفًا من الاجتماع ولئن سلم فالمحتمل ذلك جمعا بين الأدلة.

والمجوزين مطلقًا تمسكوا أولا بأن اختلافهم دليل صحة الاجتهاد لا مانع منه.

فأجيب بأنه دليل ما لم يتقرر إجماع كما لو اختلفوا ثم أجمعوا هم ولئن سلم فالممنوع مخالفة ما تتفقوا عليه من الأمر المشترك.

وثانيًا: لو لم يجز لم يقع وقد أحدث ابن سيرين أن للأم ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعي آخر ولم ينكروا وألا ينقل عادة فأجيب لا بأنه ليس بحجة إذ هو تمسك بالإجماع السكوتي بل بأنه كمثله العيوب في أنه لا ترفع مشتركًا متفقا عليه فلذا جاز.

فنقول: المفهوم من أدلة المانعين أن القول الثالث يستلزم إبطال المجمع عليه مطلقًا ومن أدلة المجوزين أنه لا يستلزمه مطلقًا فالتفصيل بأنه إن استلزم منع وإلا فلا غير مقيد بل الشأن في التمييز بين الاستلزام وعدمه على أن التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب في الضمان إن كان ثابتًا يثبت في الحلي قياسًا وإلا يثبت في الحلي أيضًا وإلا لاجتمع العدمان وهو منتف إجماعًا بل الحق هذا التفصيل وهو أن الغرض إما إلزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقًا وهو محمل المنع المطلق من أصحابنا بدليل تجويزهم الإصابة في إحدى المسألتين المنفصلتين والخطأ في الأخرى.

وأما إظهار الحق فلا يقبل ولا يبطل إلا إذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي شرعي يبطله الثالث.

أما إذا لم يشتركا في قول إذ ما لا يتعرض له لا يسمى قولا أو اشتراكًا في واحد اعتباري كما لو اعتبر الحكمان من نحو الخروج والمس حكمًا واحدًا أو في واحد ليس بشرعي كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة أو شرعي لكن لم يرفعه الثالث كما في القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا.

وهذا لأن الخلافيين جعلوا عدم قول القرن الأول يحكم قولا بعدمه لأنهم أقرب إلى زمن النبي عليه السلام وأقوى في وجوه العدالة والضبط وتقاسيم الدلائل ودلالاتها فلو كان لما خرج من أقوالهم دليل لاطلعوا عليه عادة والحق أن المظنة لا ترفع المننة.

ولابد هاهنا من تحقيق الإجماع المركب والإجماع المسمى عدم القائل بالفصل والفرق بينهما فالإجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة فكأنه تركب من علتين.

ومن لوازمه أن يبطل عند فساد أحد المأخذين لانتهاء الحكم بانتهاء سببه المنحصر فلا ينافيه ثبوته بأسباب شتى ولذا سقط سهم ذوي القربى من الغنيمة بانقطاع النصرة، فإن المراد قرب النصرة لا قرب القرابة ولذا قسم عليه السلام يوم خيبر بين بني هاشم وبني المطلب لا بين بني عبد شمس وبني نوفل وعلل بالاشتباك وسقط المؤلفة من أصناف الزكاة لغنى الإسلام عنهم ولا نسخ بعد النبي عليه السلام.

والقول بناسخية الإجماع مؤول بدلالته على النص الناسخ.

أما بقاء الرمل في الطواف بعد انتهاء التجلد وبقاء الرق بعد انتهاء الاستنكاف فبدليله كالسنة الفعلية والإجماع وكونهما من الصور الحكمية الغير المحتاجة إلى تلك العلة وعدم القول بالفصل.

قيل هو الإجماع المركب الذي يكون القول الثالث فيه موافقًا لكل من القولين من وجه كما في فسخ النكاح بالعيوب وكأنهم عنوا بالفصل التفصيل.

وقيل كما في القول بالعلة دون فرعها أو بالعكس أو بأحد فرعيها دون الآخر أو بشمول الوجود أو العدم بين مأخذي المذهبين المتناكرين لأن عدم القول بالفصل نوعان:

عند اتحاد منشأ الخلاف بأحد طريقين إما بأن يثبت الأصل المختلف فيه ثم يثبت فرعه بأن القول بالأصل دون الفرع لا قائل به كنفي الربا في الجص والنورة والحديد بعد إثبات عليه القدر والجنس وتزويج الثيب الصغيرة بعد إثبات علة الصغر وهذا صحيح والأوضح في مثاله أن يقال بعد إثبات أن النهي في الأفعال الشرعية يوجب تقريرها صح النذر بصوم يوم النحر وأفاد البيع الفاسد الملك بالقبض إذ لا قائل بالفصل وبعد إثبات أن التعليق يصير سببًا عند وجود الشرط يصح تعليق الطلاق بالملك ولا يصح التكفير قبل الحنث لعدم القائل بالفصل وأما بأن يثبت فرعًا لأصله ثم يبطل فرع الخصم وتثبيت فرعه الآخر بأن القول بأحدهما دون الآخر لا قائل به كان الربا جاد في الجص لقوله عليه السلام «ولا الصاع بالصاعين»[1] فلا يجرى في الحفنة بالحفنتين فيجوز لأن عدم الجواز فيهما معًا خلاف الإجماع وهذا ضعيف لأنه لم يثبت العلة صريحًا بل بواسطة الفرع وإذ لا يبطل أصل الخصم لجواز ثبوت الحكم بعلل شتى بخلاف التصريح بإثباتها فإنه يشتمل على إثبات مجموع العلة وذا يبطل وجود علة أخرى أما تصحيحه بأن مجموع العلتين أو مجموع العدمين لا قائل به ولو ثبت لاجتمعت الأمة على الخطأ فإنما يصح عند قصد الإلزام أما عند قصد التحقيق فلا لجواز الخطأ في إحدى المنفصلتين مع الإصابة في

---

(١) أخرجه البخاري (١٦٧٥/٦) ح (٦٩١٨)، ومسلم (١٢١٥/٣) ح (١٥٩٣).

الأخرى كما مر.

٢- عند اختلاف المنشأ كان يقال الفيء أو المس ناقض ولا ينقض الفيء بالنص فينقض عليه آخر وإلا كفى في إثبات أحكام مذهب إثبات حكم منه فعلى هذا عدم القول بالفصل هو الفرق بين القولين بغيرهما.

وفيه بحث فإن أصحابنا على أن الإجماع المركب حجة مطلقًا ولا سيما عند قصد الإلزام فيكف يكون نوع منه مردودًا مع أنه مسألة إرث الأم كمسألة الفسخ بالعيوب فجعل أحديهما من عدم القول بالفصل دون الأخرى نحكم على أن الفرق بين القولين يشتمل جميع صور الإجماع المركب ويستعمل في جميعها في الخلافيات فالحق أنهما يتساويان مقبولا ومردودًا على التفصيل السالف.

الثالث إذا استدل أهل عصر بدليل أو أولوا تأويلان قال الأكثرون يجوز لمن بعدهم إحداث دليل أو تأويل آخر خلافًا للبعض فإن نصوا على بطلانه لم يجز اتفاقًا.

لنا أولا أنه لا إجماع إحداث لأن عدم القول ليس قولا بالعدم بخلاف صورة التنصيص.

وثانيًا: وقوعه لأن إحداث الأدلة والتأويلات يعد فضلا بين العلماء.

ولهم أولا أنه اتباع غير سبيل المؤمنين، قلنا المراد بسبيلهم ما اتفقوا عليه لا متعرضون له بالخلاف فضلا عما لم يتعرضوا له أصلا جمعًا بين الأدلة وقيل لأنه لو عمم لزم المنع عن الحكم في الواقعة المتجددة وأنه بطل إجماعًا ورد بأن فيما نحن فيه سبيلا ولا سبيل هناك أصلا أو تقول المراد بسبيل المؤمنين مذهب المجمعين لا دليلهم وإلا لزم معرفة السند واتباع المجهول.

وثانيًا: أن المعروف في ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [التوبة: ٧١] عام أي بكل معروف فليس ذلك معروفًا وإلا لأمروا به، قلنا معارض بقوله: ﴿يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[التوبة: ٧١] إذ لو كان منكرًا لنهوا عنه والعموم مم ولئن سلم فعرفي أي بكل معروف يحيطه أذهانهم هذا في مطلق الدليل أما في الدليل الراجح كالخبر وغيره فلا يجوز أن لا يعلمه جميع أهل عصر ويعملوا بمعارضه لأنه اجتماع على الخطأ وإن عملوا على وقفه بدليل آخر يجوز في المختار لأن عدم القول ليس قولا بالعدم فليس إجماعًا على الخطأ وقيل لا لأن السبيل هو الراجح وقد اتبعوا غيره.

وجوابه مر بالوجهين وهنا ثالث هو أنه ليس سبيلهم بل من شأنه أن يكون ذلك.

الرابع: يمتنع ارتداد كل الأمة في عصر وإلا لاجتمعوا على ضلالة وأي ضلالة.

قيل الردة تخرجهم عن أن يكونوا أمة، لأن المراد أمة المتابعة ولذا لم يعتبر الكفار في الانعقاد وأجيب بصدق أن أمة محمد عليه السلام ارتدت كصدق كل نائم مستيقظ وهو أعظم الخطأ.

الخامس: لا يصح التمسك بالإجماع كما زعم في نحو قول الشافعي: دية اليهودي الثلث زعما أن الأمة لا تخرج عن القول به أو بالكل أو النصف وفيهما هو لأن القول بالثلث مشتمل على نفى الزائد ولا إجماع فيه فإن أبدى لنفيه أمر آخر من مانع أو أن الأصل العدم لم يمكن إثباته بالإجماع ويمكن أن يقال المتمسك جعله حكمين فتمسك في وجوب الثلث لا ينفى الزائد.

الفصل السادس: في أهلية من ينعقد به

هي بأهلية الكرامة لأن حجيته كرامة لهذه الأمة وهى بصفة الاجتهاد والاستقامة في الدين عملا واعتقادًا فهو كل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فإن الفاسق متهم حيث لم يتحرز عن الفعل الباطل فلا يتحرز عن القول الباطل وساقط عدالته فلا يصح قوله ملزمًا وصاحب البدعة إن كان عالمًا بقبح ما يعتقده معاندًا فهو متعصب إذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل سواء غلا حتى كفر كالمجسمة في التشبيه والرافضة في تغليط جبرائيل عليه السلام أو كالروافض في إمامة الشيخين والخوارج في إمامة على رضى الله عنه وإن لم يكن عالمًا بقبيحه فإن كان لعدم المبالاة فهو ماجن كالروافض في الهذيانات المحكية وإن كان لنقصان العقل فهو سفيه إذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل والبدعة لا تخلو من هذه وأيًا كان فليس من الأمة المطلقة بكمالها بل من أمة الدعوة وإن كانوا من أهل القبلة وهى المرادة بقوله عليه السلام ستفترق أمتي الحديث.

أما صفة الاجتهاد فشرط في أحد نوعى الإجماع وهو ما يحتاج إلى الرأي كتفصيل أحكام الصلاة والنكاح وغيرهما وفى النوع الآخر وهو ما لا يحتاج إليه كأصول الدين الممهدة من نقل القرآن وأمهات الشرائع فعامة المسلمين داخلون لا بمعنى أن أحدًا من العوام لو خالف لم ينعقد فلم يكفر جاحده بل بمعنى وجوب دخولهم حتى يكفر كل منكر لإيجاب سنده القطع بخلاف الأول إذ القطع ثمة بالإجماع فلو أنكر واحد من أهل الحل والعقد لم يكفر جاحده.

وهاهنا مسائل الأولى أدلة الإجماع منتهضة على أن لا عبرة بالخارج عن ملة الإسلام ولا بمن سيوجد وإلا لم يعلم إجماع قط اتفاقًا أما المقلد فلا يعتبر جاهلا أو عالمًا بغيره فمن الاجتهاد أو قول حصل طرفًا حاصلا منه وقيل يعتبر الأصولي فقط التمكنة من

التمييز بين الحق والباطل بعلمه بكيفية الاستدلال.

وقيل الفروعي فقط لعلمه بالأحكام.

وقيل كل منهما لنوع من الأهلية.

وقيل والعوام وينسب إلى القاضي لأنهم كل من الأمة وإن خص الصبي والمجنون ومن لم يوجد لعدم الفهم لنا أولا لو اعتبر وفاق العوام مطلقًا أو في فن الاجتهاد لم يتصور إجماع إذ العادة تمنع وفاقهم.

وثانيًا: أن غير المجتهد مقلد يحرم عليه المخالفة قولا وفعلا فمخالفته عصيان قادح ومن لم يقدح مخالفته لم يؤثر موافقته والمجتهد العاصى لا يعتبر فغيره أولى.

وثالثًا: أن قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر جاز أن يكون قول المجتهدين أيضًا خطأ فجاز اتفاق الأمة على الخطأ.

الثانية: بدعة المبتدع إن تضمنت كفرًا كالتجسيم فإن قلنا بالتكفير فكالكافر وإلا فكسائر المبتدعين وهم كمن فسق فسقًا فاحشًا وأصر من نحو الخوارج قتلوا وأحرقوا وسبوا ولم يمنعوا الفروج والأموال فقيل يعتبر مطلقًا وقيل في حق نفسه لا في غيره فاتفاق غيرهم ليس حجة عليهم.

والحق أنه لا يعتبر لعدم أهلية الكرامة والإلزام بقوله إذ عندها بتحقق صلوح الشهادة والخيرية وقضاء العادة بامتناع اتفاقهم على الكذب قالوا ليس من سواه كل الأمة.

قلنا: كل أمة المتابعة وهو المراد وإلا لدخل الكافر.

وللمفصلين أن فسقه لا يمنع قبول قوله في حقه كإقرار الفاسق والكافر.

قلنا: لو قيل كان له لا عليه إذ يحصل به شرف الاعتداد بمقاله.

الثالثة: قالت الظاهرية به إجماع غير الصحابة ليس بحجة[1] وعن أحمد قولان[2] والحق خلافه[3] لأنه إجماع الأمة قالوا أولا لو جاز إجماع غيرهم فيما اختلفوا فيه لعارضه إجماعهم على جواز أخذ أي طرف كان بالاجتهاد فيما لا قاطع من الأحكام وتعارض الإجماعين ممتنع عادة.

قلنا: يجرى ذلك في إجماعهم على حكم بعد اختلافهم فيه.

---

(١) انظر المحصول لفخر الدين الرازى (٢/٩٣-٩٦)، إحكام الأحكام للآمدى (١/٣٢٨).

(٢) انظر المختصر في أصول الفقه لابن اللحام (ص/٧٦) بتحقيقنا.

(٣) وهو قول الأكثر، انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٢٢٠-٢٢١).

وحله أن ما انعقد فيه الإجماع يحصل فيه القاطع فيخرج عن محلية الإجماع على جواز أخذ أي طرف كان إذ معناه ما دام لا قاطع فيه فإن أكثر القضايا العرفية سيما السوالب مقيدة بوصف الموضوع نحو لا شيء من النائم بيقظان.

وثانياً: لو اعتبر إجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض السوالب ولا يصح قلنا يصح عند من لا يشترط أن لا يسبقه خلاف مستقر وليس بإجماع عند من يشترطه.

وثالثًا: أن نصوص حجيته تناولتهم فقط مع أن اجتماع جميع المجتهدين إنما كان في زمنهم.

قلنا: فلا ينعقد من الصحابة أيضًا بعد موت بعضهم وذا خلاف مذهبهم ثم الكلام فيما على اتفاقهم وتعذره بعذر منهم لا ينافيه.

الرابعة: لا ينعقد الإجماع مع مخالفة القليل[1] خلافًا لأبى الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبرى وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين وأبى بكر الرازى[2] لأن الدليل لم ينهض إلا في كل الأمة.

قالوا: الأمة وسبل المؤمنين يصدق على الأكثر كما يقال بقرة سوداء وإن كان فيها شعور بيض وبنو تميم يحمون الجار ولأن الجماعة أحق بالإصابة وقال عليه السلام «**عليكم بالسواد الأعظم**»[3] وهو الأكثر وقال: «**يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار**»[4] وكما اعتمد على الإجماع في خلافة أبى بكر مع مخالفة سعد بن عبادة وعلى وسلمان رضى الله عنهم ولأن الأكثر ربما يبلغ حد التواتر ولأن الصحابة أنكروا على ابن عباس خلافه في ربا الفضل.

قلنا الأمة والمؤمنون في الأكثر مجاز والأصل عدمه والإصابة لا تستلزم الإجماع إذ الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها.

والمراد بالسواد الأعظم وبالجماعة الكل وإلا لانعقد إذا نقص المخالف عن النصف بواحد فضلا عن الثلث وليس كذا إجماعًا وأعظميته مما دون الكل.

والوعيد على من خالف بعد انعقاد الإجماع وإلا فلا وعيد ولأن شذ البعير إذا توحش

---

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٣٦/١) المحصول لفخر الدين الرازى (٨٥/٢).

(٢) انظر المختصر في أصول الفقه لابن اللحام (ص/٧٦).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

بعدما كان أهليًا فمعناه نهى عن مخالفة الإجماع المنعقد أو عن الرجوع أو إيجاب على كل واحد للعمل والاعتقاد بموجبه إذ لا يلزم في كل إجماع مخالف شاذ إجماعًا ألا يرى أن المخالف الواحد كابن عباس رضى الله عنه في العول وأبى موسى الأشعرى في انتقاض الوضوء بالنوم وأبى طلحة في أن البرد لم يفطر صح في الإجماع بينهم ولذا لم ينكروه وخلاف الأقل من النصف أكثر من أن يحصى والتمسك في خلافة أبى بكر قبل موافقة الثلاثة كان تبيعة الأكثر وبعدها تأكدت بالإجماع والإجماع حجة ولو لم يتواتر كما مر وقدح خلاف الواحد في الابتداء فلا ينافيه الإنكار في البقاء ولو سلم كونه في الابتداء فالإنكار لفساد مأخذه لا لمخالفة الإجماع نعم لو ندر المخالف مع كثرة المثقفين كما في المسائل الثلث كان قول الأكثر حجة وإن لم يكن إجماعًا لأن الظاهر وجود راجح لهم وكون متمسك النادر راجحًا ولم يطلع الكثيرون عليه واطلعوا وخالفوا عمدًا أو غلطًا في غاية البعد.

الخامسة: التابعى يعتبر في إجماع الصحابة معهم(١).

وقيل: لا(٢) لأنهم الأصول في الأحكام وهم المخاطبون حقيقة بالأداء أما من نشأ بعد انعقاد إجماعهم فالخلاف فيه مبنى على اشتراط انقراض العصر.

لنا أنهم ليسوا بدونه كل الأمة وأن الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا إليه كما يجب وذا دليل اعتباره.

السادسة: قبل إجماع أهل المدينة وحدهم من الصحابة والتابعين معتبر عند مالك رحمه الله وحل على تقدم روايتهم أو على حجية إجماعهم في المنقولات المستمرة كالأذان والصاع ونحوهما وقيل مراده التعميم.

والحق أنه وحده ليس بحجة لأنهم ليسوا كل الأمة والاصل عدم دليل آخر.

لهم أولا أن العادة قاضية بعدم إجماع مثل هذا الكثير من المحصورين في مهبط الوحي الواقفين على وجوه الأدلة والترجيح إلا عن راجح.

وجوابه منع ذلك لما علم من تشتت الصحابة قبل زمان صحة الإجماع فيجوز أن يكون لغيرهم متمسك راجح لم يطلعوا عليه فهذا ليس احتمالا بعيدًا.

وثانيًا: نحو المدينة طيبة تنفى خبثها والخطأ خبث.

---

(١) وهو قول الأكثر، انظر نهاية السول للإسنوى (٣/٣٢٣-٣٢٤).

(٢) وهو قول الخلال، والحلوانى، ورواية عن الإمام أحمد، انظر المحصول لفخر الدين الرازى (٢/٨٣-٨٤) نهاية السول للإسنوى (٣/٣٢٣)، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام (ص/٧٧) بتحقيقنا.

وجوابه: أنه دليل فضلها وقد علم وجود الفسوق فيها فلا دلالة على انتفاء الخطأ.

وثالثًا: تشبيه علمهم برواياتهم.

وجوابه: الفرق بأن الرواية ترجح بكثرة الرواة إلا الاجتهاد بكثرة المجتهدين.

السابعة: لا ينعقد بمجرد العترة أي أهل بيت رسول الله عليه السلام خلافًا للإمامية والزيدية من الشيعة[1] ولا بالأئمة الأربعة وحدهم خلافًا لأحمد والقاضى أبى خازم من الحنفية[2] ولأبى بكر وعمر خلافًا للبعض.

لنا ما مر وللشيعة حصر انتفاء الرجس فيهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩] الآية والخطأ رجس وحصر التمسك في كتاب الله وفيهم بالحديث قد علم أنه دليل فضلهم مع أن المذكور في التفاسير أن المراد بالرجس الشرك أو الإثم أو الشيطان أو الأهواء والبدع أو البخل والطمع وسيعلم أن المفهوم من الحديث أهلية الاقتداء ومعارض بأحاديث الصحابة على أنه يفيد التمسك بهما معًا لا بالعترة وحدها وحديث العصمة مستوفى في الكلام.

وللآخرين الأحاديث الدالة على الأمر باتباع الخلفاء الراشدين وأبى بكر وعمر.

وجوابه أن المفهوم منها أهليتهم للاقتداء لا انعقاد الإجماع بهم ككل مجتهد وإلا لعارضها الواردة في اقتداء مطلق الأصحاب وعائشة رضى الله عنهم حيث يدل على اهتداء من اقتدى بمن خالفهم.

وهو جواب عن أدلة الشيعة أيضًا.

ثم لو صحت الأدلة لوجب الاقتداء بهم على سائر الصحابة وهو خلاف الإجماع.

الفصل السابع: في شروطه

وفيه مسائل:

الأولى: انقراض عصر المجمعين ليس بشرط لانعقاده ولا حجيته وهو الأصح من الشافعي رضى الله عنه فلو اتفقوا ولو حينًا لم يجز لأحد مخالفته وقال الشافعي فى قول وأحمد بن حنبل وأبو بكر بن فورك يشترط وفائدته عند أحمد جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من أدرك عصرهم فلا يكون المخالف خارقًا إلا بعد الانقراض وعند

(١) انظر المحصول للرازى (٢/٨٠-٨٣)، إحكام الأحكام للآمدى (١/٣٥٢-٣٥٦)، نهاية السول للإسنوى (٣/٢٦٥-٢٦٦)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٢٢٨-٢٣١).

(٢) انظر إحكام الأحكام للآمدى (١/٧) المحصول لفخر الدين الرازى (٢/٨٣) نهاية السول للإسنوى (٣/٢٦٦-٢٦٧)، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام (ص/٧).

الباقين كلا الأمرين لكن لا دخول من أدرك عصر من أدركهم وإلا لم ينعقد إجماع أصلا لو فرض تلاحق المجتهدين وهو خلاف الإجماع.

وقال الأستاذ وبعض المعتزلة يشترط في السكوتى دون الباقين وقال إمام الحرمين يشترط فيما كان سنده قياسًا فقط[(١)].

لنا عموم الأدلة السمعية مع أن الزيادة نسخ عندنا فإن انتهضت العقلية أيضًا لتقرر الاعتقادات فذاك وإلا فنقول كون الحق لا يعدو الإجماع كرامة لهم لا لمعنى يعقل وإلا لم يختص بهذه الأمة فوجب حين الاتفاق.

للمشترطين أولا أن الإجماع باستقرار الآراء وهو بالانقراض إذ قبله وقت التأمل.

قلنا مضى وقت التأمل إذ تقرر الاعتقاد.

وثانيًا: أن احتمال رجوع الكل أو البعض ينافى الاستقرار.

قلنا: توهم الدافع ليس دافعا فكيف أن يكون ذاك رافعا.

وثالثا: أن ابتداء الانعقاد برأي الكل فكذا بقاؤه، لأن مدار كرامة الحجية وصف الاجتماع فلا يبقى مع رجوع البعض.

قلنا قياس الرفع على الدفع.

ورابعًا: لو لم يشترط لزم أن لا يعمل بالخبر الصحيح إن اطلع عليه فأدى إلى إبطال النص بالاجتهاد.

قلنا: الاطلاع بعد أن لم يمكن إذ الظاهر عدمه بعد انعقاد الإجماع فالمحلل جاز أن يستلزم المحال وإن أمكن فإبطال النص بالإجماع القاطع لا بالاجتهاد في سنده كما لو اطلع بعد الانقراض.

وخامسًا: أن عليًا رضى الله عنه وافق الصحابة في منع بيع المستولدة ثم رجع لقول عبيدة السلمانى رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك فدل على جواز الرجوع عن الإجماع قبل الانقراض.

قلنا قد وافق بعض الصحابة المختلفين وليس الجماعة هو الإجماع.

الثانية: بلوغ المجمعين عدد التواتر ليس بشرط عند الأكثر لعموم دليل السمع لا سيما وحجيته كرامة لا تعقل، أما من استدل بالعقل وهو أنه لولا القاطع لما حصل الإجماع على القطع فيقول بالتواتر إذ لا يحكم العادة بالقطع في غيره كذا قيل.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٢/٧١-٧٣)، إحكام الأحكام للآمدي (١/٣٦٦-٣٧٤)، المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/٤١-٤٤)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٢٢٤-٢٢٦).

وقد مر أن العقلى أيضًا أعم والحق أن كل إجماع قطعى الثبوت بالتواتر قطعى الدلالة بمعـــنى عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل بالاتفاق أما بمعنى عدم الاحتمال أصلا فإذا بلغ المجمعون عدد التواتر فكذا وإلا فإن اكتفى في التواتر بحصول اليقين من غير اشتراط عدد فهذا الإجماع الثابت بالعقل يلازمه وإن اشترط العدد فهو أعم وإذا لم يشترط العدد فلو لم يـــبق إلا مجتهد واحد فالحق أن قوله حجة بمضمون السمعى أن الحق لا يعدو الأمة وإن خالف صريحه فلم يخالفه قول المخالف لعدم صدق الاجتماع.

وقيل لا نظر إلى صريحه.

الثالثة: اتفاق العصر الثاني على أحد قولى العصر الأول بعدما استقر خلافهم يمتنع عند الأشعرى وأحمد والإمام والغزالى[١] ويجوز عند غيرهم[٢] ثم قال بعض من المتكلمين ومن أصـــحابنا ومن الشافعية ليس بحجة والأصح عند مشايخنا أنه حجة اتفاقًا فقد صح عن محمـــد أن قضاء القاضي ببيع المستولدة ينقض وكذا عن أبى يوسف في الصحيح وأما عن أبى حنيفة رضى الله عنه برواية الكرخى أنه لا ينقض فاستدل به على أنه اعتبر الاختلاف السابق لا الإجماع اللاحق وليس بتام لجواز أن يكون ذلك للشبهة في نفس الإجماع مجتهدًا لكـــونه مجتهدًا فيه المقتضية لنفاذ القضاء كما لا ينقض القضاء في مختلف فيه إلا إذ كان نفـــس القضاء مجتهدًا فيه كاستقصاء محدود في القذف أو امرأة فقضت الحدود فإنه ينقض لأن انقـــضاء الـــثاني لحق المجتهد فيه مع أن في بيع المستولدة روايات أصحها على ما في الجامع إن أمضى قاض آخر تنفذ وإلا فلا.

لـــنا في جـــوازه وإن قـــل على بعد لأن الإجماع لا يكون إلا عن جلى ويبعد غفلة لمخالـــف عـــنه وإن وقعـــت كالسوفسطائية وقوعه كإجماع من بعد الصحابة على بيع المـــستولدة بعـــد اختلافهم فيه وكما في صحيح البخارى أنه عليه السلام كان يمنع عن المـــتعة أي متعة الحج إلى العمرة برواية عثمان وعلى رضى الله عنهما وفى صحيح مسلم برواية عمر رضى الله عنه قال البغوى رضى الله عنه ثم صار إجماعًا أي جوازه مجمعًا عليه.

للأشـــعرى أو لإفـــضاء العادة بامتناع الاتفاق بعد استقرار الخلاف لأن المعتاد هو الإصرار لكل على مذهبه وجوابه لمنع حيث وقع.

ثانيًا: لو وقع لكان حجة لتناول الأدلة فيتعارض هذا الإجماع مع إجماع الأولين على

---

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٣٩٤/١)، نهاية السول للإسنوى (٢٨٦/٣).

(٢) وهـــو مـــذهب المعتزلة، وكثير من أصحاب الشافعي، وأبى حنيفة، وهو الصحيح عن فخر الدين الرازى، وابن الحاجى، انظر إحكام الأحاكم للآمدى (٣٩٤/١)، نهاية السول للإسنوى (٢٨٧/٣).

تسويغ الأخذ بكل منهما وإنه محال، وجوابه ما مر من الوجهين منع تسويغ كل من الآخذ بقول الآخر وبعد تسليمه فالإجماع مشروط بعدم وجود القاطع وقد ورد أما نقضه بما لم يستقر الخلاف حيث أجمعوا على جواز الأخذ حينئذ بكل واحد فليس بتام لأن ذلك تجويز ذهني الإمكان أي لا يمتنع الذهاب إلى شيء منهما وإن جاز ظهور بطلانه وهذا تجويز وجودي بمعنى الإباحة أي يجوز العمل بهما معًا.

وثالثًا: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ﴾ [النساء: ٥٩] الآية فيجب رد محل النزاع إلى الكتاب والسنة فلو كان هذا الاتفاق حجة لرد إليه لا إليهما وجوابه أنه لم يبق محل النزاع.

ورابعًا: قوله عليه السلام «بأيهم اقتديتم اهتديتم»(١) فلو كان حجة لما حصل الاهتداء باقتداء المخالف وجوابه بأن الخطاب لعوام الصحابة لا للمجتهد إذ لا يجوز له الاقتداء بغيره ولا لمن بعدهم ليس بشيء لأن عوام من بعدهم بالأولى بل بأن ذلك فيما بقي فيه الاختلاف ولم يبق بالإجماع.

ولنا في حجيته تناول الأدلة.

وللمانعين أولا تعارض الإجماعين وقد تكرر مع جوابه.

وثانيًا: عدم صدق اتفاق كل الأمة لأن الميت منهم وقوله يعتبر لدليله لا لعينه ودليله باق لا يموت مع موت صاحبه بخلاف من لم يأت إذ لا هو متحقق ولا قوله وجوابه بالنقض ما لم يستقر الخلاف فاسد إذ ليس هنا قول عرفًا بل بأن حجية اتفاقهم كرامة لهم للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا يتصور ذلك إلا من الأحياء المعاصرين ودليله إنما يبقى لو لم ينسخ بالإجماع كالقياس الذى نزل نص بخلافه.

قيل وفيه بحث إذ لا نسخ بعد وفاة الرسول عليه السلام.

قلنا: المنفى هو النسخ بالوحى لانقطاعه وهذا نسخ دليل المجتهد بالإجماع أو الناسخ في الحقيقة الوحي المتأيد به.

وثالثا: أن في تصحيحه تضليل بعض الصحابة بإجماع التابعين على خلافه كابن عباس رضي الله عنه في إنكار العول وابن مسعود في تقديم ذوي الأرحام على مولى العتاقة وإذ بطل.

---

(١) عزاه الحافظ العجلوني للبيهقي وأسنده الديلمي عن ابن عباس بلفظ: «أصحابي بمنزلة النجوم في السماء بأيهم اقتديتم اهتديتم»، انظر: كشف الخفاء للعجلوني (١/١٤٧)، التلخيص الحبير (١٩٠/٤).

وجوابه إن أريد التضليل في الاعتقاد منع اللزوم إذ الاعتقاد فيما اختلف فيه على أن ما أراد الله تعالى حق منهما وإن أريد من حيث وجوب العمل بما هو الحق فبطلان اللازم بل خطأ معذور فيه، لأن أحد المختلفين مخطئ في الواقع قطعا إذ الحق واحد.

أو نقــول إن أريد التضليل بالنظر إلى الدليل فغير لازم لأن دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل إلى زمان حدوث الإجماع فنسخ به كقول بعض المختلفين وإن رده الرسول بعــد العرض وكصلاة أهل قباء بعد نزول النص قبل بلوغهم وإن أريد بالنظر إلى الواقع فليس بباطل لأن المجتهد يخطئ ويصيب.

ورابعًــا: لزوم كون قول الباقي بعد موت المخالفين أو ارتدادهم حجة لأنه قول كل الأمة الأحياء في عصر.

وجــوابه التــزام اللازم على قول الأقلين أما على الأكثر فالفرق بأن قولهم قول من خولف في عصرهم بخلاف ما نحن فيه.

وخامسًا: فيما بين أصحابنا أن محمدًا رحمه الله نص عنهم أن من نوى الثلاث في أنت بائن فوطأها في العدة لا يحد لقول عمر رضى الله عنه إنها رجعية مع الإجماع المركب في أن لا رجعــة للبيــنونة أو للثلاث وجوابه أن سقوط الحد لشبهة الخلاف في حجيته فلما عملت في نفاذ القضاء فلأن تعمل فيه أولى.

الــرابعة: اتفــاق أنفس المختلفين قبل استقرار الخلاف حجة وإجماع إجماعًا وحمل خــلاف الصيرفى عليه ليس بشيء وبعده ممتنع عند الصيرفى والصحيح جوازه فقيل ليس بحجة والأصح حجيته كما عند كل من شرط انقراض العصر إذا انقرض عليه.

لــنا وقوعه كعلى خلافة أبي بكر رضى الله عنه وعموم الأدلة ولهم ما مر من تعارض الإجمــاعين وغيره مع جوابه والحجية ههنا أظهر لأن قول البعض بعد الرجوع عنه لم يبق معتبرًا فهو اتفاق كل الأمة بخلاف ما قبلها إذا اعتبر قول المخالفين من الموتى.

الفصل الثامن: في حكمه

أصــله أن يثبت حكمًا شرعيًا على اليقين كالكتاب والسنة وإن جاز تغيره بالعارض كما في الآية المأولة وخبر الواحد وأبو بكر بن الأصم وأمثاله يأبى حكمه كما يأبى انعقاده فيقوم الحجج السالفة عليه.

ضابط محله لا يصح التمسك به فيما يتوقف حجته عليه كوجود البارى تعالى وصحة الرســالة ودلالــة المعجــزة لأنه دور بخلاف الاحكام الفرعية ونحو حدوث العالم فإن حدوث الأعراض كاف في الاستدلال على وجوده تعالى ونحو وحدة الصانع فإن تعدده لا

يـــنافى حجيته وما لا يتوقف عليه إن كان دينًا صح اتفاقًا فرعيًا كان أو عقابًا لكن المعتبر بما في العقليات ما يقع القطع به لا للعلة كرؤية البارى تعالى لا في جهة وغفران المذنبين وإن كان دنيويًا كالآراء والحروب صح خلافًا للغزالى والمتأخرين من مشايخنا وللقاضى عبد الجبار قولان:

للمجوزين عموم النصوص وفى الميزان لكن إنما يحب العمل به في العصر الثاني إن لم يتغير الحال ويجوز مخالفته إن تغير لأن المصالح العاجلة تحتمل الزوال.

وللمانعين أنه ليس أعلى من قول الرسول وإنه ليس حجة في أمور الدنيا كما قاله عليه السلام في قضية التلقيح «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**»(١) والحق أن هذا فيما لا يتعلق به عمل واعتقاد.

الفصل التاسع: في سببه

وهو قسمان سبب ثبوته وهو السند وسبب ظهوره وهو الثقل ففيه مسألتان:

الأولى: لا بـــد له من سند أي دليل أو أمارة يستند عليه فالأول لأن الفتوى قبل الإجماع بدونها قول بالتشهى فيكون خطأ وإذا كان قول كل خطأ بيقين كان الإجماع خطأ.

وثانيًا: استحالة الاتفاق بلا داع عادة كعلى طعام واحد.

وثالثًا: أن الحكم الذى ينعقد به الإجماع إن لم يكن عن دليل سمعى كان عن عقل وقد مـــر أن لا حكـــم له قالوا لو كان عن سند لاستغنى به عن الإجماع فلم يبق له ولحجيته فائدة.

قلـــنا: مع أن يقتضي أن لا يكون إجماع ما عن سند وهو خلاف الإجماع فلم يبق له ولحجيته فائدة، قلنا: مع أنه يقتضي أن لا يكون إجماع ما عن سند وهو خلاف الإجماع لأتم اللـــزوم إذ فائدته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه وتعـــدد الأدلة والإجماع في بيع المراضاة وبعض الإجارات كالحمام والقصار متروك نقل دليله استكفاء بالإجماع. فرعان:

١ - يصح الإمارة كالقياس وخبر الواحد سندًا له خلافًا لابن جرير الطبرى والظاهرية فبعضهم منع الجواز وبعضهم منع الوقوع.

لنا في جوازه عدم لزوم المحال لذاته منه وفى وقوعه الإجماع على خلافة أبى بكر قياسًا علـــى إمامـــته الصغرى وعلى تحريم شحم الخنزير قياسًا على لحمه وإراقة نحو الشيرج

---

(١) أخرجه مسلم (١٨٣/٤) ح (٢٣٦٣).

بوقـــوع الفأرة قياسًا على السمن، وعلى رضى الله عنه أثبت حد شارب الخمر بالقياس على المفترى وعبد الرحمن بقياس حده على حده وكالإجماع على وجوب الغسل في التقاء الخـــتانين بحديث عائشة رضى الله عنها وعلى حرمة بيع الطعام قبل القبض بحديث ابن عمر رضى الله عنه قالوا: أولا: أجمعوا على جواز مخالفة الإمارة فلو كان سندًا لما جاز.

قلنا ذلك قبل انعقاده كما مر.

وثانيًا: المختلف فيه كيف يصير سندًا للمتفق عليه والفرع لا يكون أقوى من الأصل.

قلـــنا: مـــنقوض بعموم النص وحله أن الإجماع برفع الخلاف لأن القطع به ليس من سنده بل من عينه كرامة لأمة وإدامة لأهل الحجة على الحجة كقضاء القاضي.

٢- أن الإجماع الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه لجواز تعدد الأدلة على واحد خلافًا لأبى عبد الله البصرى.

الثانية: يجوز نقله بالآحاد خلافاً لبعض الفقهاء.

لـــنا وقوعه كالأربع قبل الظهر وإسفار الصبح وتحريم نكاح الأخت في عدة الأخت بقول عبيدة السلماني وكالتكبيرات الأربع في الجنازة بقول ابن مسعود رضي الله عنه.

قالوا لا يثبت القطع به.

قلنا: الثابت ظنى كما في السنة الثابة به.

الفصل العاشر: في مراتبه

الأقوى في المنقول متواترًا إجماع الصحابة إذا انقرض عليه عصرهم فهو كالآية والخبر المتواتر القطعى الدلالة يكفر جاحد حكمه كما يكفر جاحد حجية الإجماع مطلقًا وهو المذهب عند مشايخنا.

وقيل: ليس بكفر.

وقيل كفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفى غيره خلاف وفى جعل الثالث مذهبًا نظر، ثم إجماع من بعدهم بذلك الشرط فيما لم يرو فيه خلافهم فهو كالمـــشهور يضلل جاحده ولا يكفر إجماعًا ثم الإجماع المختلف فيه كإجماع فيه خلاف سابق أو رجوع من البعض لاحق فهو كالصحيح من الآحاد لا يضلل جاحده ويجرى هنا النسخ إن قيل به في الإجماع فيما بين إجماعى الصحابة وبين ما بعدهم مطلقًا لا بينه وبين مـــا بعـــدهم لكن يجب العمل به بشرط أن يوافق الأصول وهكذا حكم كل إجماع نقل بالآحاد خلافًا للغزالى وبعض مشايخنا لنا أن الظنى الدلالة كالخبر يجب العمل به فقطعى الدلالة أولى.

وقوله عليه السلام «**نحن لا نحكم بالظاهر**»[١] وبعد الاطلاع لا يقتضي الامتناع.

قيل هما من الظواهر ولا يثبت الأصلى الكلى به لوجوب القطع في العمليات.

قلنا: الأول قطع لأنه إثبات بالأولى لا قياس.

والثانى: منى على أن لا يشترط القطع في الأصول والحق ذلك للإجماع على التمسك بالظواهر في حجية الإجماع.

الركن الرابع: القياس

وفيه خمسة فصول إذ لا يصح الشيء المشروع إلا بمعناه ولا يوجد إلا عند شرطه ولا يقوم إلا بركنه ولم يشرع إلا لحكمة ولكونه مما يحتج به قد يدفع.

الفصل الأول: في معناه

وفيه مباحث:

الأول: في تعريفه هو لغة التقدير[٢] كقياس انتعل بالنعل والثوب بالذراع وذا المعانى بإلحاق الشيء بغيره وجعله نظيره ولكونه تقدير شيء بآخر ليعم المساواة تجوز لها يقال: فلا يقاس به ولا يقاس وعلى المعنيين، إما من قاس أو من قايس وأصل وصل الأربعة الباء وقد يوصل بعلى تبين البناء والتنبيه على أن الشرعى له لا للابتداء وشرعًا قال علم الهدى إبانة مثل حكم أحد المعلومين بمثل عليه في الآخر[٣] فالإبانة لأنه مظهر والمثبت ظاهرًا دليل الأصل وحقيقة هو الله تعالى والمثل لئلا يلزم القول بانتقال الأوصاف ولأن المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين وحكم المعلومين يشمل وجودى الموجودين كقولنا في شبه العمد عمد عدوان فيقتص به كما في المحدد وعدمهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودى المعدومين كعديم العقل بالجنون عليه بالصبر في أن يولى عليه وعدميهما كهو عليه في أن لا يلي ولا يخفى أربع المختلفين وبمثل علته يتناول الوجودى الشرعى كالعدوانية والعقلى كالعمدية والعدمى نحو ليس بعمد وعدوان فلا يقتص به كما في الصبى وهذا يتناول دلالة النص ولذا تسمى قياسًا قطعيًا وجليًا.

---

(١) لم يثبت مرفوعًا، وانظر التلخيص الحبير (٤/١٩٢)، خلاصة البدر المنير (٢/٤٣٢).

(٢) انظر القاموس المحيط للفيروزأبادى (٢/٢٤٤)، لسان العرب (٦/١٨٧).

(٣) انظر المعتمد لأبى الحسن البصرى (٢/١٩٥)، إحكام الأحكام للآمدى (٣/٢٦٢)، اللمع لأبى إسحاق الشيرازى (ص/٥٣)، نهاية السول للإسنوى (٤/٢١٤)، المستصفى لحجة الدين الغزالى (٢/٢٢٨)، التوضيح على التنقيح وعليه التلويح (٢/٥٢)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٢٤٦).

فإن أريد التمييز عنه قيد العلة بالتى لا تدرك بمجرد اللغة أو التي ليست شرط تناول اللفظ لغة بل سبب ظهور الحكم.

بل هذا تعريف والثمرة المتوقفة عليه إذ يقال دليل إبانة حرمة الربا في الذرة هو القياس فالصحيح تعريفه يتبين عليه علة الأصل للإبانة.

وجوابه أن الغاية الإبانة الجزئية للقياس الجزئى الخارجى والحد الإبانة العقلية الكلية كما أن المقصود بالتحديد القياس العقلى والإبانة الجزئية ليست بموقوفة على تعقله فضلا عن الكلية فلا دور والحق أنه تعريف بالغاية وهو رسم معتبر وقيل مساواة فرع لأصل في علة حكمه ولأن المتبادر إلى الفهم من المساواة ما في نفس الأمر إما لإطلاقها أو لأن مؤدى الألفاظ في الحقيقة ذلك اختص بالصحيح منه فلا مساواة فيه فاسد فعلى المصوبة أن يزيد في نظر المجتهد ليتناولهما والمتناول على المذهبين ما مر وأيضًا ليس المساواة صفة القانس والأصل عدم التقدير كالحكم بالمساواة ثم فيه ما مر والمراد بالفرع محل الحكم المطلوب والأصل محل الحكم المعلوم ولا المقيس والمقيس عليه أي ذاتهما لا وصفًا هما فلا دور ولا يرد على عكسهما قياس الدلالة وهو الإبانة لا بمثل علته بل بمساويها كقياس النبيذ على الخمر بالرائحة اللازمة المساوية للشدة المطربة ولا قياس العكس وهو إبانة نقيض حكم الأصل بنقيض علته كقولنا لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر كالصلاة لما لم تجب بغير النذر لم تجب به فالأولى عكس نقيض هذه ومبناه على أن العلة إذا كانت مستنبطة يستدل بثبوت الحكم على وجود العلة في الأصل وبوجودها على حكمه في الفرع فلا خطأ فيه كما ظن.

فأولا لأنهما لا يرادان من مطلق القياس لمجازيتهما والشامل لهما إبانة حكم الفرع بتعليل الأصل ليشتمل التعليل بنفس علته وبلازمها وما لإثبات نفس حكمة أو نفيه.

وثانيًا: أن الأول يستلزم المساواة في نفس العلة كالشدة المطربة وهى أعم من الضمنية والمصرح بها والثانى يفيد المساواة في أمر يستلزم المساواة في العلة وهى بوجوه أربعة:

١ - أن المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في أن الصوم شرطه للاعتكاف بنذره إما بإلغاء النذر لأنه غير مؤثر كما في الصلاة وإما بالسير فإن العلة ليست الاعتكاف بالنذر لأنه غير مؤثر كما في الصلاة فهي مطلق الاعتكاف إذ الأصل عدم غيرهما.

وأجابوا بأن مقارنة الصوم قربة لأنه من هيئة المعتكف وكلاهما كف عن الشهوة ولذا يبطل بالجماع وذلك لقوله عليه السلام: «لا اعتكاف إلا بالصيام»[1] بخلاف الصلاة إذ

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه (٦٠٦/١) ح (١٦٠٥)، والترمذى (١١٢/٤) ح (١٥٣٩)، =

مقارنتها له ليست قربة لعدم الدليل.

قلنا: بعد أن المقصود من كليهما الاشتغال بالصلاة والاعتكاف وسيلة الصوم الذى هو وسيلتها وإن الكف عن الشهوة والبطلان بما به ببطلان فيها أظهر وإن عدم الدليل ليس دليلا ممنوع عدمه فيها لدلالته الأولى.

٢- أن قياساً للصوم بالنذر على الصلاة به في عدم تأثير النذر في وجوبها فيلزمها وجوبه بدون النذر كوجوبه معه وإلا لكان للنذر تأثير.

٣- إنه قياس خلفى استثنى فيه نقيض اللازم وبين الشرطية بالقياس على الصلاة والمساواة حاصلة على التقدير.

بيانه لو لم يشترط الصوم فيه لم يجب بالنذر قياسًا عليها لما لم تكن شرطًا لم تجب به وهو يساوى الصلاة على تقدير عدم الاشتراط.

٤- مساواة الصيام للصلاة في تساوى حالتى النذر وعدمه وتمثيله بمثل قول الإمامين الوتر يؤدى على الراحلة فهو نفل كصلاة الصبح لما كان فرضًا لم تؤد عليها برشد إلى أن الجواب الحق الشامل هو الثالث إذ الأول لا يوافق العرف والبواقى إلا الثالث يستدعى لكل من الفرع وما دخل عليه حرف التشبيه حالتين وذلك غير لازم.

الثاني: في تمثيله بالمباين والمطابق.

أما الأول فإن العمل به في الأحكام كهو بالبينات في خصومات الأنام فالنصوص أو الأصول بمعنى أحكام المقيس عليها شهود ومعناها الجامع شهادة.

ومعلوليتها أي صلاحها للتعليل بأن لا يكون معدولا به عن القياس ولا مخصوصًا يحكم بالنص صلاحها بمنزلة الحرية والتكليف.

وملائمة المعنى لتعليل السلف صلاح الشهادة بمنزلة لفظتها.

وتأثيره عدالة كصديق الشهادة.

ومطابقته للحكم المطلوب إسقاطه كموافقة الشهادة للدعوى.

والقائس طالبه كالمدعى فهو مطلوبه والمقضى عليه الخصم في مجلس النظر والقلب إذا حاج نفسه ضرورة كما هو البدن مقصودًا لأن موجبه العمل والعقد لازم السبب.

والقاضى هو القلب ولا منافاة أما إذا جعل المقضى عليه البدن فظاهر.

=

والبيهقى في الكبرى (٣١٧/٤) ح (٨٣٦٢)، والدارقطني في سننه (١٩٩/٢)، وابن الجوزى في التحقيق (١١١/٢) ح (١١٨٨) بتحقيقنا، وانظر نصب الراية للزيلعى (٤٨٦/٢).

وأما إذا جعل القلب فلأنه ضمنى كصيرورة القاضي إذا حكم بثبوت الملك للمدعى مقضيًا له عليه ضنًا حتى لا يمكن من دعواه أو بثبوت الرمضانية حتى وجب عليه الصوم فما بقى إلا الدفع عن الخصم.

وأما الثاني: فكانتقاض الطهارة بخروج النجس من غير السبيلين.

فالشاهد نص أو جاء أحد وشهادته خروج النجاسة من بدن الإنسان الحى وصلاحه معلوليته إذ لا عدول ولا خصوص وملائمته موافقته الخبر فإنه دم عرق انفجر لإشعاره بالنجاسة وأنه دم مسفوح وأنه خارج لا بد.

وعدالته ظهور أثره في غير محل النص اتفاقا كخروجها من السرة واستقامة مطابقته له فإن خروج النجاسة موضوع لزوال الطهارة والطالب الحنفي ومطلوبه انتقاضها والحاكم القلب والمحكوم عليه البدن أو أصحاب الشافعي رحمه الله.

والدفع بأن النبي عليه السلام قاء فلم يتوضأ أو احتجم فلم يتوضأ فيجاب بحمل محكياته على القليل كما يحمل مرويات زفر على الكثير جمعا بين الأدلة الثلاثة.

الثالث: أنه مدرك من مدارك أحكام الشرع أي دليل مظهر كما يشعر به تعريف فيجوز أن يتعبد الله به أي يوجب العمل بموجبه عقليًا في الأصول وشرعيًا في الفروع وواقع سمعًا وهو مذهب جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين وذلك السمعى قطعى إلا عند أبى الحسين البصرى ولذا عدل إلى العقلى.

وعند النظام وجماعة من معتزلة بغداد والشيعة كلها والخوارج والملاحدة يمتنع عقلا مطلقًا.

وعند الحنابلة: المشبهة أصولا لا فروعًا.

وعند الأصفهانى وابنه وجميع أصحاب الظواهر والقاسانى والنهرواني ليس بممتنع عقلا بل شرعًا.

وعند القفال وأبى الحسين البصرى يجب فمن ينكره مطلقًا من لا يرى دليل العقل أصلا والقياس قسم منه كالإمامية والخوارج والملاحدة.

ومنهم من لا يراه في الشرع وهم بقية الشيعة والنظام ومتابعوه[1].

(١) انظر المحصول للرازى (٢/٢٤٥-٢٩٩)، إحكام الأحكام للآمدى (٤/٥١٤-٧٢)، المستصفى لحجة الدين الغزالى (٢/٢٣٤-٢٤١)، المعتمد لأبى الحسين البصرى (٢/٢١٥-٢٣٤)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٦٣١)، نهاية السول للإسنوى (٤/٦-٢٢)، إرشاد الفحول للشوكانى (٢/١٢١-١٣٢) بتحقيقنا.

ومـــن يـــرى التفصيل أو عدم وقوعه سمعًا يبنى على كونه دليلا ضروريًا يتمسك به لـــضرورة الحاجة ولا ضرورة في الأصول لإمكان العمل بالكتاب أو وفى الفروع لإمكانه بالاستصحاب.

لنا في جوازه عقلا ووجوبه نقلا أولا عدم لزوم المح لو أمر الشارع به لا بنفسه ولا لغيره.

وثانـــيًا: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] أي ردوا الشيء إلى نظيره وهو معنى القياس فيندرج تحته أو بينوا من قوله تعالى: ﴿لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف: ٤٣] والتبـــيين المضاف إلينا هو إعمال الرأى في المعانى المنصوصة لإبانة حكم نظيرها وانـــتقلوا وجاوزوا من العبور كما من حكم الأصل إلى حكم الفرع وكل قياس مشتمل على هذه المعانى فيندرج تحت المأمورية.

قيل عليه أولا أنه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة.

ولـــئن ســـلم فظاهر في العقليات لا الشرعيات لصحة نفيه عن قائس لم يتعظ بأمور الآخـــرة ولتـــرتبه على: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ﴾ [الحشر: ٢] الآية وركيك أن يقال يخربون فقاسوا الذرة على البر أو ظاهر في منصوص العلة.

وثانـــيًا: أن الأمـــر يحـــتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز وظن وجوب العمل به في غاية الضعف.

قلنا: الاتعاظ معلول الاعتبار لا حقيقته ولذا صحيح اعتبر فاتعظ وصحة نفيه عن غير المتعظ مجاز من قبيل ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ [البقرة: ١٨] لاختلال أعظم مقاصده والركاكة لعـــدم المناسبة في خصوصه والمأمور به مطلق الاعتبار فذا كقولنا من أفطر فعليه الكفارة في جواب من سأل عن الأكل بخلاف قولنا من شر.

ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل القياس العقلى والشرعى.

ولئن سلمنا أنه حقيقة في الاتعاظ أو عبارة في منصوص العلة فيمكن إلحاق القياس به لا بالقياس ليدور بل بالدلالة المسماة بالفحوى لا الأمر بالاتعاظ مترتبًا بالفاء أو بالسياق على هلاك قوم بسبب اغترارهم بالشوكة لنكف عن مثله ونتخلص عن جزائه إنما يوجبه إذا كـــان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب كليًا لوجوب كلية الكبرى وهذا معنى القياس الشرعى وهو كالتأمل في حقائق اللغة للاستعارة.

وحـــديث احـــتمال غير الوجوب والتجوز ساقط، أما التكرار فتسببه لأن كل محل للاعتبار سببه أو للكلية المذكورة.

وثالثًا: الآيات الدالة على جواز استعمال الرأى لاستخراج معانى النص نحو ﴿الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٢٤]، ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] لتسببه لحياة نفسين بطريق الاعتبار وفى القياس ذلك فيشمله بالدلالة لا القياس لاشتراك اللغوى في فهمه من السياق.

ورابعًا: التعليلات المنصوصة المتواترة المعنى وإن كان تفاصيلها آحادًا كحديث الخثعمية والقبلة للصائم وأجر إتيان الأهل وحرمة الصدقة لبنى هاشم والشهداء والطواف والمستيقظ والصيد الواقع في الماء وغيرها فلولا التعبد به لما فعل قبل لعلة لا تعلم حكمتها لا للقياس لخفاء علتها ولذا جاء التعليل بالقاصرة ولانه بالنسبة إلى من يمنع القياس المنصوص العلة مصادرة وبالقياس إلى غيرهم استدلال على غير المتنازع.

قلنا: تعليم الحكمة لا للاعتبار بعيد عرفًا ولئن سلم فلولا أن الحكمة مدار الحكم ومقتضية له لما أفاد ويصح تمسكًا على مانع المنصوص بإثبات صحتها وعلى غيره بأن الأصل الناشىء لا سيما في المشروع المتعلق بالكل.

وخامسًا: الإخبار كحديث معاذ وأبى موسى وابن مسعود وهى مما تلقاه الأمة بالقبول فهى صحيحة.

قال الغزالى رحمه الله فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عليه السلام «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة»(١).

قيل: ظنى فلا يكفى في الأصول.

قلنا الحق إنه يكفى فيما المطلوب منه العمل.

وسادسًا: الآثار المروية عن عمر وابن عباس وابن مسعود وغيرهم في تجويزهم الرأى ولم ينكر فكان إجماعًا وطاعنهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلا دال ولهم في امتناعه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى في المدلول فالكتاب كقوله تعالى: ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، ﴿وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩] حيث دل على أن الكتاب كاف في جميع الأحكام بعبارته أو إشارته أو دلالته أو اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله تعالى: ﴿قُلْ لا أَجِدُ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية فلو كان القياس حجة لما كفى قلنا تبيان لا بلفظة فقط وضعا بل وتارة بمعناه جليًا أو خفيًا فيتناوله كالدلالة وربما يقال التبيان بالمعنى والبيان باللفظ وفى ذلك تعظيم شأن نظمه ومعناه

---

(١) لا أصل له، وتقدم، وانظر كشف الخفاء للعجلونى (٤٣٦/١) المصنوع (٩٥/١).

للعمـــل به أصلا وفرعًا على أن الكتاب المبين هو اللوح المحفوظ والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص أمر بالعمل بقوله خلق لكم الآية فلا تحريم بالقياس عندنا.

أيضًا والحاصل حال بقاء وجود مكة أو عدم جبل الياقوت عدم العلم بالتغيير لا العلم بالعدم ولو سلم فبالعادة فيما دلت عليه إذ لا تخرق إلا بنحو المعجزة لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَجِـــدَ لِـــسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلا﴾ [الأحزاب: ٦٢] بخلاف الشريعة الشارعة في التبدل ولذا لم يتمسك بشريعة من قبلنا إلا إذا قصت لنا.

والسنة كقوله عليه السلام: «**لم يزل أمر بنى إسرائيل مستقيمًا حتى ظهر فيهم أولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا**»[(١)].

قلنا: المراد قياس ما لم يكن مشروعًا فهو القياس في نصب الشرائع أو الذى يقصد به رد المنصوص كقياس إبليس أو بمجرد اعتبار الصورة كأصحاب الطرد وما نحن فيه يقصد به إظهار ما قد كان أو إظهار الحق أو الإلحاق صورة ومعنى كما أمر بإظهار قيمة الصيد في قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥] فإنكاره عليه السلام بناء على جهلهم وتعصبهم والمعنى في الدليل من وجوه:

١ - أنه طريق لا يؤمن فيه الخطأ والعقل مانع عن سلوك مثله.

قلـــنا لا نعلم منعه فيما صوابه راجح والخطأ مرجوح وإلا لتعطلت الأسباب الدنيوية كـــزرع الناتـــئ وربـــح التاجر وعلم المتعلم وغرض المتكلم بل يوجب العمل عند ظن الصواب ولئن منع فليس منعه إحالة بل ترجيحها للترك.

٢ - أن العقـــل بعد ورود الشرع بمخالفة الظن يحيل وروده بالعمل به والأول ثابت كما بالشاهد الواحد وإن كان صديقًا بشهادة العبيد الكثير الدينين وكما يحرم تزوج كل مـــن عشر اجنبيات فيهن رضيعة بغير عينها مع أنها على تقدير رضيعة وعلى تسع تقادير لا.

قلـــنا: بل المعلوم وروده بمتابعة الظن كما في ظاهر الكتاب والخبر وفى شهادة أربعة رجال للزنا ورجلين للعقوبة ورجل وامرأتين للمال ونحوه وواحد في هلال رمضان ونحوه وواحدة فيما يختص بهن والمنع بما ذكرتم لمانع خاص هو نوط الظنون فيها لخفائها بمظان ظاهرة منضبطة فذلك نقض الحكمة المسمى كسرًا وسيجيء أنه لا يضير.

---

(١) أخـــرجه الدارمى (١/٦٢) ح (١٢٠)، وابن ماجه (١/٢١) ح (٥٦)، وابن أبى شيبة في مصنفه (٧/٥٠٦) ح (٥٩٢)، والبـــزار في مـــسنده (٦/٤٠٢) ح (٢٤٢٤)، والخطيب في تاريخ بغداد (١٣/٤١٣).

٣- للنظام أن الشرع رد بالفرق بين المتماثلات كإيجاب الغسل بخروج المبنى البول والجلـد بنسبة الزنا دون القتل والكفر وثبوتهما بشاهدين دونه وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والتفاوت بين عدتى الطلاق والوفاة وكذا بالجمع بين المختلفات كما بين قـتل الـصيد عمدًا وخطأ في فداء الإحرام وبين الزنا والردة في القتل وبين القاتل خطأ والواطـئ في الصوم والمظاهر في إيجاب الكفارة وذا يستحيل التعبد به لأن حقيقته ضد هـذا قلـنا لا نعلم الكبرى لأن للتعبد به شروطا كصلوح الجامع علة ربما تفقد وموانع كمعـارض أقـوى في الأصـل أو الفروع ربما توجد في تلك المتمثلات وبالعكس في المختلفات مع جواز اقتضاء العلل المختلفة في المحال حكمًا واحدًا.

٤- أنه يفضى إلا الاختلاف لاختلاف الأصول والأنظار فيكون مردودًا لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٨٢] الآية فإنه دل على أن ما من عند الله تعالى لا يوجد فيه الاختلاف وينعكس عكس النقيض إلى أن ما يوجد فيه ليس من عنده أو يدل علـى أن ما يوجد فيه يكون من عند غير الله وما من عنده لى غيره فليس من عنده فهو مردود.

قلنا المراد به التناقض واختلال النظم المخل بالبلاغة التي بها التحدى لا لاختلاف في الأحكام للقطع بوقوعه.

٥- أو جاز فإن صوب يكون النقيضان حقًا وإن خطئ فتحكم.

قلـنا: بعـد النقض بالاجتهاد في الظواهر نختار التصويب ولا تناقض لأن حقية كل بالنسبة إلى صاحبه أو التخطئة ولا تحكم إذ المصوب والمخطأ أحدهما لا بعينه المعين.

٦- أنه إن وافق العدم الأصلى فمستغنى عنه وإن خالفه فالظن لا يعارض اليقين قلنا يجوز مخالفته بالظن كسائر الظواهر.

٧- أنه يفضى إلى التناقض على تقدير ممكن هو يعارض علتين.

قلـنا لا يفضى إذ في قياس واحد يرجحه فإن لم يقدر يعمل بأيهما شاء بشهادة قلبه عندنا ويخبر عند الشافعي رضى الله عنه وأحمد رحمه الله وفى المتعدد كل يعمل بقياسه.

والمعنى في المدلول أولا أن طاعة الله تعالى لا يمكن إلا بالتوقيف إذ مع الشرائع ما لا يدرك بالعقول كالمقدرات وما يخالفها ظاهرا كبقاء الصوم مع الإفطار ناسيًا والصلاة مع السلام ساهيًا والطهارة مع سلس البول وغيرها أما أمر الحروب ودرك جهة الكعبة وتقويم المـتلفات ومهـور النساء فتبنى معرفتها على أسباب حسية فكان يقينًا بأصله كظواهر الكتاب والسنة ولأنها ليست من الطاعات بل من حقوق العباد.

قلنا القياس نوع من التوقيف والممتنع نصب الشرائع لا إظهارها ولذا لا قياس فيما لا يدرك ولا خفاء أن جهة القبلة لأداء محض حق الله تعالى ومع ذلك أطلق العمل بالرأى أما التحقيق الابتلاء أو لأنه غاية ما في وسعنا فكذا في الأحكام.

وثانيًا: أن الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعى فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة للشهادة.

قلنا جاز بإذنه كما مر ولهم في وجوبه أن النصوص المتناهية والأحكام فلا تفى بها فيجب التعبد به لئلا يخلو الوقائع عن الأحكام قيل هذا يناسب مذهب أبي الحسين لا القفال من الشافعية إذ لا وجوب على الله ولا عن الله عنه وجوابه أن الوجوب أعم منه حقيقة ومنه وعدًا وتفضلا والثانى ثابت عنده لقوله تعالى: ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] وحين لا يستفاد الكل من لفظه وجب أن يستفاد من معناه لئلا يكذب.

قلنا لا نعلم عدم جواز خلو الوقائع عن الأحكام والعلم مخصص.

ولئن سلم فغير المتناهى جزئياتها ومن الجائز استيفاؤها بعمومات شاملة نحو كل مقدر ربا وكل ذى ناب حرام وكل ميتة حرام.

ولنا في وقوعه سمعيًا قطعيًا أولا تواتر العمل به عن جمع كثير من الصحابة عند عدم النص والعادة تقضى أن إجماع مثلهم في مثله ليس إلا عن قطاع على حجيته وتواتر القدر المشترك كاف.

وثانيًا: أن عملهم به شاع ولم ينكر والعادة تقضى بأن السكوت في مثله من الأصول العامة الدائمة الأثر وفاق وهو حجة قاطعة من ذلك الفهم رجعوا بعد اختلافهم إلى رأى أبى بكر رضى الله عنه في قتال بنى حنيفة على أخذ الزكاة إما قياسًا على ترك الصلاة وإما قياسًا لخليفة الرسول على نفسه وأنه رجع بعد توريث أم الأم دون أم الأب إلى التشريك بينهما في السدس لقول بعض الأنصار تركت التي لو كانت هى الميتة ورث جميع ما تركت لأن ابن الابن عصبة دون ابن البنت وورث عمر المطلقة ثلثًا في مرض الموت بالرأى وشك في قتل الجماعة بالواحد فرجع إلى قول على رضى الله عنه في قياسه على اشتراك النفر في السرقة وذلك كثير فقد تواتر القدر المشترك كشجاعة على رضى الله عنه ودل السياق على أن العمل بالرأى كما في التجريبات والعادة على أن السكوت بعد التكرر اتفاق وعلى أنه لو أنكر لنقل لأنه مما يعم به البلوى فيتوفر الدواعى على نقله وعلى أن العمل بها كان لظهورها لا لخصوصياتها لأن اجتهادهم كان لتحصيل الظن والمنقول على عثمان وعلى رضى الله عنهما من ذم الرأى فيما يقابل النص أو يعدم فيه

شرطه فهذه أجوبة ستة عن شبه سبع.

تمثيل مشتمل على كيفيتى الاعتبار واستنباط العلة في القياس.

قال عليه السلام: «الحنطة بالحنطة»[1] أي بيعها، فالحذف للجار والتعيين لخبر لا تبيعوا وهو مباح قوبل محله بجنسه ويد بالمماثلة حالا عنه وإذا تعلق الإيجاب بالمباح كالبيع والرهن يصرف إلى قيده يشترط المثل في الجنس كالقبض في: ﴿فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣] على أن الأحوال شروط معنى ولذا يتعلق الطلاق بالركوب أيضًا في أن دخلت راكبة وقد يجب شرط المباح كما في النكاح ثم المراد بالمثل اشتراط القدر الشرعى للإجماع والخبر (كيلا بكيل)[2] فيراد بالفضل الفضل عليه لأن المفاضلة بحسب المماثلة فصار حكمه وجوب التسوية بينهما في القدر والحرمة لفوتها ثم تأملنا في الداعى إليه فوجدنا أن إيجاب التسوية بين الأموال لكونها أمثالا متساوية وذا بالتساوى صورة ومعنى لقيام كل محدث بهما وهما القدر والجنس فيهما فيكونان الداعيين إلى وجوب التسوية ليتحقق العدل وبواسطته إلى حرمة الفضل لا سيما وقد سقط اعتبار المماثلة في قيمة الجودة شرطًا لتحقق التسوية لا جعلا له جزء علة البر ليزيد إجزاؤها إذ العدم لا يصلح علة للتماثل الوجودى إما بنص الحديث أو بدلالة الإجماع على عدم جواز بيع قفيز من حنطة جيدة بقفيز من ردية وزيادة فلس مع جواز الاعتياض عن الجودة في غير الربويات أو لأن ما لا ينتفع به إلا بهلاكه فمنفعته في ذاته لا صفاته فلا تقوم أوصافه كالأشياء الستة بخلاف ما ينتفع به بدون هلاكه وإنما لم يجز بيع الأب والوصى الجيد من مال الصبى بالردى وجعل بيع المريض إياه به تبرعًا لفوت النظر وتصرفهم مشروط به ولما كان نحو الأرز والدخن والجص مشتملا على الجنس والقدر خلا الفضل على المماثلة عن العوض في بيعها فلزم إثباته فهذا كالمثلات التي قال الله تعالى فيها: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[الحشر:٢] الآية فالإخراج من الديار عقوبة تعدل القتل والكفر يصلح داعيًا إليه وأول الحشر يدل على تكرارها لإشعاره بثان هو حشر الناس إلى الشام في آخر الزمان بنار من المشرق وإجلاء عمر إياهم من خيبر.

ودل آخر الآية أن المقت والخذلان جزاء الاعتماد على القوة والاغترار بالشوكة ثم دعانا إلى الاعتبار بالتأمل في معانيها للعمل بما وضح منه فيما لا نص فيه فنقيس أحوالنا بأحوالهم ونحترز عن نحو أفعالهم توقيًا عما نزل بأمثالهم.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

الــرابع: تنصيص الشارع على العلة في موضع يكفى تعبدًا بالقياس فيه وهو مذهب أحمــد والنظام والقاشانى والجصاص والكرخى والجمهور على أنه لا يكفى وقال البصرى يكفى في التحريم دون غيره كالوجوب والندب.

لــنا أولا: أن ذكر العلة يفيد صحة الإلحاق عرفًا نحو قول الأب لابنه لا تأكله لأنه مــسموم يفيد صحة أن يلحق به كل مسموم في وجوب الامتناع وليس ذلك بقرينة شفقة الأب وإن احــتمله كمــا ظن لأن غير الأب كهو مثل قول الطبيب لا تأكله لبرودته أو حموضــته أو لأنــه كثير الغذاء ولأن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وباحتمال الخصوص لا ينــدفع.

وثانــيًا: إن ذكرها لو لم يكن للتعميم بالإلحاق لعرى عن الفائدة ظاهرًا إذ الظاهر أنه لذلك.

قيل: يحتمل أن يكون فائدته تعقل مقصود الشرعية.

قلنا خلاف الظاهر لأنه ما بعث للتنبيه على أسرار الربوبية بل لتعليم وظائف العبودية.

وثالــثًا: إن حرمت الخمر لإسكاره كقوله علة الحرمة الإسكار لأن اللام للتعليل ولا فرق بين اسمه وحرفه، والثانى يصحح الإلحاق إجماعًا فكذا الأول قبل تعريف الخبر يكون للتعمــيم لأن الحــصر يحــصل به فيفيد أن العلة كل إسكار والإضافة للعهد فتفيد أنها إسكاره.

قلنا: ليس اللام للاستغراق وإلا فيراد في الحرمة أيضًا ولا يصح أن الإسكار ليس علة لكل حرمة أو يراد حرمة الخمر بالقرينة كما هو الظاهر فلام الإسكارللجنس أو العهد لأن علة حرمته إسكاره لا كل إسكار ثم الحصر يستفاد من العهد أيضًا كما مر.

وبعد تسليم الكل فاللازم عدم العموم بالفعل والكلام في صحة التعميم بالإلحاق وأين ذلك من هذا؟

ومنه يعرف معنى تمسكنا رابعًا بأن حرمة الحمر لإسكاره كحرمة كل مسكر أي من مطلق التعميم لكن هنا أن علل وثمة بالمنطوق.

قالوا لو قال أعتقت غانما لحسن خلقه لا يكون نحو أعتقت كل حسن الخلق ولذا لا يعتق غيره من حسنى الخلق.

قلــنا الدعــوى أن مــثله من الشارع يكفى تعبدًا للقياس أي يصحح إثبات الحكم بالإلحاق لا أنه يصرح بثبوته وبذا لا يثبت ما لم يلحق كما لو قال وذلك يقتضي أن أحرم كل مسكر أو أعتق كل حسن الخلق.

والتحقيق أنه علة اختيار العتق لا وقوعه.

ومنه يعلم حقيقة ما ذهبنا إليه في المعلق بالشرط الذى هو سبب حيث اخترنا أن وجود الشرط سبب الإعتاق ليصير حينئذ إعتاقًا لا سبب العتق كما ظن الشافعي رحمه الله ثم بينه في كلام الشارع وبينه في كلام العباد فرق فإن التعبد بالإلحاق له يقتضي إلحاقه وبواسطته ثبوت الحكم فقيل بأنه مظهر أما العبد فلا تعبد له لا لنفسه ولا لغيره فلا يثبت إلا بتصريحه ثانيًا وهذا معنى أن حق العبد لا يثبت إلا بالتصريح وحق الله تعالى أي حكمه يثبت به وبالإيماء.

الفصل الثاني: في شروطه

وأعنى بها المتعلقة بغير العلة إذ المتعلقة بها تذكر في الركن قدمناها لتوقف الأركان عليها ولأن مباحث العلة كثيرة تستدعى تمثيلات غزيرة يتوقف تحقيقها على سبق معرفة الشروط وهى على ما ذكره مشايخنا بالإجماع أربعة:

١- أن لا يختص الأصل بحكمه بنص آخر وإلا فالقياس يبطله.

٢- أن لا يعدل به عن القياس لتعذره حينئذ.

٣- التعدية بشرائطها وهى أن يكون للحكم الشرعى والثابت لا المنسوخ بالنص لا بالقياس وبعدى بعينه وإلى فرع هو نظيره ولا نص فيه لأنه محاذاة بين شيئين فتفعل في محل قابل له فهى شروط سبعة عائدة إلى التعدية ويندرج ثلاثة أُخرى مما ذكره الشافعية تحتها.

٤- بقاء حكم النص بعد التعليل في الأصل على حاله لأنه للتعميم لا للإبطال والجميع عائدًا ما إلى حكيم الأصل أو إلى الفرع.

فمن شروط حكم الأصل عدم اختصاصه به بنص كحل تسع نسوة له عليه السلام إكرامًا فإن سعته تصلح لذلك ولذا انتقص بالرق فتعديته كما فعله الرافضة إبطال له وكشهادة خزيمة لذلك ولذا سمى ذا الشهادتين فلا يتعدى ولو أي أعلى رتبة في التدين كالصديق وكالسلم اختص بالدين من بين البيوع بالخبر لاشتراط المملوكية ومقدورية التسليم جنسًا وشرعًا حال العقد في غيره.

والإيجاب يرجع إلى قيوده فالاختصاص من الطرفين فلا يعدى إلى الحال كما فعله الشافعي إلحاقا بالبيع لكونه أبعد من الغرر وذلك لأنه ليس في معنى المؤجل بخلاف الثياب والعدديات المتقاربة حيث أثبت فيها بإشارة الكيل أو دلالته من جهة حصول العلم بالقدر.

ومنه تخصيص أبى بردة بن نيار رضى الله عنه بجواز التضحية بعتاق وتخصيص الأعرابى بإنفاق كفارة الفطر على نفسه وعياله.

وقال الشافعي رحمه الله اختص نكاحه بلفظ الهبة بقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] لأنه مصدر مؤكد أي خاص ذلك العقد لك فلا يعدى.

قلنا بل الخلوص في سلامتها له بلا عوض وهى إحلال الموهوبة كالممهورة بيانًا للمنة في كلا النوعين ولذا قال: ﴿مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ﴾ [الأحزاب: ٥٠] أي وأحللنا لك بلا مهر و﴿لِكَيْلا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٥٠] أي: ضيق بلزوم المهر.

أو الخلوص في عدم حل منكوحته لاحد بعده وهذان مما يعقل حرمة كحرمة نكاح زوجاته الطاهرات بعده بخلافه في الاستعارة في العبارة.

ومنها أن لا يعدل به عن القياس بالنص وهو أقسام أربعة:

فمنه ما لا يعقل معناه كالمقدرات الشرعية من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات.

ومنه ما هو معدول عن سننه كأكل الناسي للصوم فالقياس فوات القربة بما يضادها ويهدم ركنها كما قال عليه السلام «**الفطر مما دخل**»(١) فتعدية الشافعي إياه إلى الخاطئ والمكره والنائم الذى صب الماء في حلقه زعمًا منه أنه مخصوص من عموم «**أتموا الصيام**» أو الفطر مما دخل ليس بصحيح لأن قوله عليه السلام «**إنما أطعمك الله وسقاك**»(٢) إشارة إلى عدم دخول الناسى فيها لعدم إضافة الفعل إليه أما تعديته إلى غير الأعرابى وإلى المواقعة فبالدلالة كإلحاق الخنجر بالسيف وقد قال عليه السلام «**لا قود إلا بالسيف**»(٣) وإلحاق المحصنين بالمحصنات في حد قذفهم وإلحاق نحو الفصد بالقىء أو الرعاف المنصوص في نقض الوضوء وإلحاق سائر الأعذار بالاستحاضة المنصوصة وذلك لأن الثلاثة متساوية في التقطير كما مر ونسيانها في أنها من صاحب الحق فبقاء الصوم إنما هو لكونه غير جان وأحكام المتساوية متساوية بخلاف فروع الشافعي ففرق ما بينهما كما *بين القعود في الصلاة للمريض والمقيد أو البناء فيها لمن رعف وشج وكتركه التسمية*

---

(١) أخرجه البيهقى في الكبرى (١/١١٦) ح (٥٦٦)، وانظر التلخيص الحبير (٢/٢١١)، والدراية في تخريج الهداية (١/٢٨٠)، نصب الراية للزيلعى (٢/٤٥٣).

(٢) أخرجه أبو داود (٢/٣١٥) ح (٢٣٩٨)، والبيهقى في الكبرى (٤/٢٢٩) ح (٧٨٦٢)، والدارقطنى (٢/١٧٩)، وعبد الرزاق في مصنفه (٤/١٧٤) ح (٧٣٧٨)، وأبو يعلى في مسنده (١٠/٤٤٧) ح (٦٠٥٨)، وانظر نصب الراية للزيلعى (٢/٤٤٥).

(٣) تقدم تخريجه.

علــى الذبــيحة بالحديث والقياس فوات الحل لفوات شرطه فلا يصلح تعديته إلى العامد المسلم ولا مساواة بينهما وكتقويم المنافع في العقود عدل به فيها بالنصوص عن أنها غير محــرزة إذ غــير باقية لعرضيتها أو لخصوص عرضيتها على المذهبين فلا يقاس الغصب والإتــلاف عليها كما فعله ولجواز التوضى بنبيذ التمر عند الإمام رحمه الله فلا يلحق به سائر الأنبذة قياسًا للعدول فإنه ماء مقيد أما دلالة وقد تساوت في المعانى المؤثرة فقيل لأن انــتفاء الإلحــاق ثبت بالإجماع وأنه أقوى من الدلالة وفيه شيء لأنا في تطلب وجه إجمــاع المجوز بل لأن جوازه بالخلفية فلا يثبت بالإلحاق كغير التراب في التيمم وكفساد الوضوء في الصلاة المطلقة بقهقهة بالغ يقظان قاصد لصريحه لأنها مورد نصه معدولا به إذ لا نجس خارج فلا يلحق به ما ليس فيه أحد القيود.

ومنه ما لا نظير له فإما له معنى ظاهر كترخص المسافر لمعنى المشقة لكن لم تعتبر في غــيره كالحدادية في القيظ في قطر حار وإما ليس له معنى ظاهر كالقسامة وهى تحليف مدعى القتل القوم خمسين قسمًا ومعناه التغليظ في حقن الدماء وكضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم.

تتمات:

١- أن خــصوص كفــارة الأعرابى للواقع في رمضان يحتمل كون الأصل مخصوصًا بحكمه لقوله عليه السلام يجزئك ولا يجزى أحدًا بعدك وكونه معدولا به عن القياس لأن الكفــير للزجر وذا بما يقع عليه لا له فالفرق بين القبيلين بالنص الناطق بالاختصاص في الأول دون الثاني ولذا ذكرنا تقوم المنافع في الثاني لا كفارة الأعرابى مخالفًا لفخر الإسلام ولا الكل في الثاني مخالفًا للشافعية.

٢- إن المستحسنات منها ما هى معدول بها ولذا عد أبو الحسين دخول الحمام من غير أجر مقدر منه ومنها ما له قياس خفى كما سيجيء.

٣- أن الأصــل إذا عارضه أصول لا يكون معدولا لأن الواحد كاف للتعليل فشان مــثله ترجيح ما له متعدد على غيره كقولنا في مسح الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح التيمم والخف والجبيرة والجورب بخلاف قوله ركن في الوضوء فيسن تثليثه.

٤- يجوز تعدية غير المعقول ضمنًا كتعدية مساواة الردى الجيد في ضمن تعدية الربا من الأشياء الستة إلى سائر الربويات وكتعدية نجاسة كل البدن عند خروجها من السبيلين في الحــدثين في ضــمن تعدية زوال الطهارة عند خروج النجاسة إلى نحو الفصد والقيء وقــيل كــون كل البدن محدثًا وغسله معقول لاتصاف كله به عرفًا حتى يكذب من قال

المحـــدث هو الفرج كالعلم القائم بالقلب وشرعًا لعدم جواز الصلاة بغسل المخرج وغير المعقـــول الاقتصار على الأعضاء الأربعة التي هى حدود امتدادية ومظان إصابة المنافيات في الأصغر لدفع الحرج لا يكثر لا في الأكبر لأنه مما يندر.

٥- يجـــوز تعديـــته بالدلالة وقد علم أمثلته كما تميزت عنه بالمنصوصية والقطعية والمفهومية لغة لا استنباطًا وإثبات نحو القصاص والكفارات التي تندرئ بالشبهات.

ومنها أن يكون شرعيًا لأن التعليل له لا لغويًا كإطلاق الخمر على النبيذ لكونه شرابًا مـــشتدا وقد يسمى حسيا لتعلقه بحس السمع وقيل لا عقليا كإثبات إسكاره بذلك فهذا فرع أن القياس لا يجري في اللغة فقط أو في العقليات من الصفات والأفعال والثمرة تظهر في أن النفـــي الأصلي لا يقاس عليه أما الطارئ فلأنه شرعي وأما الأصلي فلثبوته بدون القـــياس وبالإجماع ولذا يقول المناظ لا بد من بيان المقتضى في الأصل ليكون المعدى شـــرعيًا ولذا أبطلنا التعليل لاستعمال ألفاظ الطلاق والتمليك بالرأى في العتاق والنكاح لأن الاستعارة من باب اللغة ولفظ النسب في التحرير ولاشتراط التمليك في طعام اليمين ونحوه ولعدمه في الكسوة وإثبات اسم الزنا للواطة والسارق للنباش ولإثبات الكفارة في الغموس لكونها يمنيًا ومعقودة بالقلب كالمعقودة باللسان فإن العقد ربط والعزم لا يسمى ربطًـــا إلا مجازًا وكل ذلك لأن اللغات توقيفية لا تعرف إلا بالنقل في الحقائق والتأمل في معانيها للتعدية مجازًا لا قياسًا شرعيًا.

ومـــنها تعديـــته والحـــق عدها في شروط العلة لكنا أتبعناهم فلا يصح القياس بالعلة القاصرة إذا كانت مستنبطة كنفس المحل أو جزئه الأخص كالفصل فيشترط في المعدية أن لا يكون شيئًا منهما.

أما الجنس فلا يسميه المتكلم جزءًا بل وصفًا نفسيًا ولذا تعرف المثلان بالمتشاركين في الصفات النفسية خلافًا للشافعي ومالك ومن تبعهما وصحة المنصوصة اتفاقية.

مـــثاله تعليل حرمة ربا النقدين بجوهريهما أي بذاتيهما وهو المحل أو بجوهريتهما أي بكونهما جوهرى الثمن وهو الجزء الخاص.

لنا لزوم خلو الدليل عن العلم إذ لا يوجب إلا الظن والعمل لأنه في الأصل بالنص لا بالعلـــة لأنه فوقها ولا بعد التعليل إذ لا يصح غيره فكيف إذا أبطله فلا بد من المنع وإلا فلا فائدة له.

قـــيل فائدته يصح أن يكون اختصاص المحل بالحكم أو معرفة الحكمة المميلة للقلوب إلى الطمأنينة عن قهر التحكم ومرارة التعبد أو المنع من التعدية عند ظهور أخرى متعدية

لاحتمال أن يكونا جزئين من العلة إلا لدليل على استقلال المتعدية بالعلية أو ترجيحها.

قلنا الاختصاص حاصل بتركه مع أن التعليل بما لا يتعدى لا يمنعه مما يتعدى والعثور على الحكمة من باب العلم لا العمل والرأى لا يوجب علمًا اتفاقًا والشرع لا يعتبر الظن إلا لضرورة العمل.

والقاصرة لا نعارضها اتفاقًا فعندنا لتعين المتعدية وعندهم لترجحها بكثرة فائدتها وكونها متفقًا عليها.

ولا نقض بالقاصرة المنصوصة والمجمع عليها إذ لا وجود لها.

ولو سلم كما مثل بقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فلقصد إفادة العلم بالحكمة كأخبار الآحاد الواردة في العمليات.

لهم أولا حصول الظن بأن الحكم لأجلها إذ هو المفروض فيصبح التعلق به عامًا كان أو خاصًا كسائر الحجج وكالقاصرة المنصوصة قلنا يصبح أن يقصد بها العلم دونه لعدم الاستنباط الذى لم يشرع إلا لضرورة العمل.

وثانيًا: أن التعدية موقوفة على ثبوت العلية الموقوفة على صحتها فلو توقف صحتها على التعدية لدار.

قلنا: التعدية بمعنى وجود الوصف في غيره شرط العلية وبمعنى وجود الحكم في غيره حكمها فالغلط من الاشتراك.

ولئن سلم فدور معينة أو لا تكون متعدية ثم علة أو علة ثم متعدية.

أو نقول صلوح التعدية شرطها ونفسها حكمها أو شرطها حكمية التعدية أو هى شرط العلم بصحة العلية لأنفسها فهذه خمسة أجوبة.

تتمية: قيل مبنى هذا الخلاف اشتراط التأثير عندنا في الظن بالعلية وهو اعتبار الشارع نوع الوصف في نوع الحكم ثابتًا ذلك بالكتاب أو السنة أو الإجماع ويترتب الحكم على وفقه والاكتفاء بالإخالة عندهم وهى اعتباره أحد الأقسام الأربعة فهى أعم من التأثير وثمرته منع التعليل بالمتعدى عنده فيما اجتمع قاصر ومتعد وغلب على الظن علية القاصر لا عندنا.

ثم نقض هذا البناء بتعليلنا للزكاة في المضروب بالثمنية لتعديها إلى الحلى إذ لا تأثير لها.

فأجيب بأن المخلوقية للثمنية دليل عدم الصرف إلى الحاجة الأصلية بل إلى التجارة المنمية فالثمنية من جزئيات النماء المعتبر تأثيره شرعًا في وجوب الزكاة.

وفيهما بحث، أما البناء فللنقض بالقاصرة المنصوصة.

وأما الثمرة فلما مر من ترجح المتعدى فيه إجماعًا.

ويمكن أن يجاب عن الأول بأن التأثير إنما يشترط للاستنباط.

ومنها أن لا يكون منسوخًا إذ لم يبق الوصف في الأصل معتبرًا في نظر الشارع.

ومنها أن لا يثبت بالقياس خلافًا للحنابلة والبصرى.

لنا إن اتحدت العلة فيهما فالوسط ضايع وإن لم تتحد بطل أحد القياسين لأن المعتبر في الأصل إحدى العلتين.

مثاله قياس الجص على الذرة المقيسة على البر فبالقدر والجنس فيهما ضاع الوسط وبغيره في أحدهما بطل هو أو قياس الشافعي رضى الله عنه فسخ النكاح بالجذام على فسخ بيع الجارية به وقاسه على فسخ النكاح بالجب والعنة فإن كان الجامع العيب القادح في مقصود العقد اتحدت فيهما وإن كان فوات الاستمتاع لم يوجد في الفرع الأول.

لهم عدم وجوب اتحاد دليلى الأصل والفرع كالإجماع والنص فيجوز أن يكون لكل علة.

قلنا حصحص الحق بما تبين من الفرق.

هذا إذا كان المقيس عليه فرعًا يوافقه المستدل ويخالفه المعترض أما بالعكس كقولنا في الصوم بنية التنفل أبى بما أمر به فيصح كفريضة الحج إذ صحتها بنية النفل مذهب الشافعي رضى الله عنه.

وكقوله في قتل المسلم بالذمى تمكنت فيه الشبهة فلا يجب القصاص كالقتل بالمثقل، فإن العدم فيه مذهبنا.

فقيل فاسد لأن الاعتراف ببطلان إحدى مقدمات الدليل وهي حكم الأصل اعتراف ببطلانه.

وقيل: صحيح لأنه يصلح إلزمًا للخصم إذ لو التزمه فيها وإلا كان مناقضا لمذهبه لعمله بالعلة في موضع دون موضع.

ورد الثاني بإمكان دفع الإلزام بوجهين:

١ - بقوله العلة في الأصل غيره ولا يجب ذكرى لها.

٢ - بقوله خطأي في أحدهما لا يستلزمه في الفرع معينًا وهو مطلوبك.

وأقول بعد الجواب عنهما بأن مثله إنما يسلك بعد اعتراف الخصم بأنه العلة في الأصل.

وعن ٢- بأنه يفيد فيما يطلب تخطئته في الجملة إذ في أحدهما هذا هو المسمى بالقياس على قود مذهب الخصم وإن كان أعم من هذا ولا يستعمل للتحقيق والحق فساده لأن دليل القسم الأول عائد.

ومنها أن لا يكون فيه قياس مركب وإلا لم يقبله الخصم ويندرج هذا تحت قولنا إلى فرع هو نظير، لأن تشبث الخصم بذلك أي لا يكون أصلا لقياسين بعلتى الخصمين وهو قياس يستغنى المستدل على إثبات حكم أصله لموافقة الخصم له وإن منع التعليل بعلته إما بمنع عليتها ويسمى مركب الأصل أو بمنع وجودها في الأصل ويسمى مركب الوصف.

والمركب اسم موضع وإضافته بيانية والتركيب اجتماع القياسين على متفق عليه والبنائين بناء العلة على الحكم للمستدل وعكسه للخصم فإن كان محل الاجتماع نفس الحكم الذى هو الأصل فمركب الأصل وإن كان الوصف المبدى فمركب الوصف إذ يحصل به التمييز وإلا ففى الحقيقة مركب الأصل والوصف للاتفاق فيهما.

فالأول كقول الشافعي رضى الله عنه عبد لا يقتل به الحر كالمكاتب المقتول عن وفاء فنقول العلة فيه جهالة المستحق للقصاص أنه السيد أو الورثة باعتبار العجز عن الأداء أو عدمه لا كونه عبدًا فإن صحت بطل إلحاق العبد وإلا منعنا حكم الأصل وهذا منع تقديرى أي على تقدير انتفاء علته فلا ينافيه الاعتراف التحقيقى به.

قيل جهالة المستحق ليست علة متعدية كما إذا قتل الأصل فرعه ولا قاصرة لعدم صحتها عندكم فهى فضيلة القاتل لأن غيرهما منتف بالأصل.

قلنا عدم التعدى إلى صورة لا يستلزم عدمه أصلا فلجهالة المستحق صور عديدة وجهالة المستحق مانعة للدعوى يمتنع الإثبات بخلاف الشبهة في نفس القصاص لاختلاف العلماء فيه.

والثانى: كقوله إن تزوجتك فأنت طالق تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح نحو زينب التي أتزوجها طالق فقد جعل التعليق علة لعدم الوقوع واعتبر الوصف تعليقًا معنى.

قلنا التعلق على تقدير وتسليم عليته لعدم الوقوع مفقود في الأصل فإنه تنجيز فإن صح بطل إلحاق التعليق به وإلا منعنا عدم الوقوع لأنا إنما منعنا الوقوع لكونه تنجيزا فلو كان تعليقا لقلنا به.

والاعتراف بالعلية التقديرية كاف في التمثيل.

قاعدة: كل موضع استدل فيه باتفاق الطرفين يتأتى للخصم دعوى أنه قياس مركب إذ لا يعجز عن إظهار قيد يختص بالأصل ولو كان نفس محله فيدعى أنه العلة ولا سبيل

الحدث هو الفرج كالعلم القائم بالقلب وشرعًا لعدم جواز الصلاة بغسل المخرج وغير المعقول الاقتصار على الأعضاء الأربعة التي هى حدود امتدادية ومظان إصابة المنافيات في الأصغر لدفع الحرج لا يكثر لا في الأكبر لأنه مما يندر.

٥- يجوز تعديته بالدلالة وقد علم أمثلته كما تميزت عنه بالمنصوصية والقطعية والمفهومية لغة لا استنباطًا وإثبات نحو القصاص والكفارات التي تندرئ بالشبهات.

ومنها أن يكون شرعيًا لأن التعليل له لا لغويًا كإطلاق الخمر على النبيذ لكونه شرابًا مشتدا وقد يسمى حسيا لتعلقه بحس السمع وقيل لا عقليا كإثبات إسكاره بذلك فهذا فرع أن القياس لا يجري في اللغة فقط أو في العقليات من الصفات والأفعال والثمرة تظهر في أن النفي الأصلي لا يقاس عليه أما الطارئ فلأنه شرعي وأما الأصلي فلثبوته بدون القياس وبالإجماع ولذا يقول المناظ لا بد من بيان المقتضى في الأصل ليكون المعدى شرعيًا ولذا أبطلنا التعليل لاستعمال ألفاظ الطلاق والتمليك بالرأى في العتاق والنكاح لأن الاستعارة من باب اللغة ولفظ النسب في التحرير ولاشتراط التمليك في طعام اليمين ونحوه ولعدمه في الكسوة وإثبات اسم الزنا للواطة والسارق للنباش ولإثبات الكفارة في الغموس لكونها يمنيًا ومعقودة بالقلب كالمعقودة باللسان فإن العقد ربط والعزم لا يسمى ربطًا إلا مجازًا وكل ذلك لأن اللغات توقيفية لا تعرف إلا بالنقل في الحقائق والتأمل في معانيها للتعدية مجازًا لا قياسًا شرعيًا.

ومنها تعديته والحق عدها في شروط العلة لكنا أتبعناهم فلا يصح القياس بالعلة القاصرة إذا كانت مستنبطة كنفس المحل أو جزئه الأخص كالفصل فيشترط في المعدية أن لا يكون شيئًا منهما.

أما الجنس فلا يسميه المتكلم جزءًا بل وصفًا نفسيًا ولذا تعرف المثلان بالمتشاركين في الصفات النفسية خلافًا للشافعى ومالك ومن تبعهما وصحة المنصوصة اتفاقية.

مثاله تعليل حرمة ربا النقدين بجوهريهما أي بذاتيهما وهو المحل أو بجوهريتهما أي بكونهما جوهرى الثمن وهو الجزء الخاص.

لنا لزوم خلو الدليل عن العلم إذ لا يوجب إلا الظن والعمل لأنه في الأصل بالنص لا بالعلة لأنه فوقها ولا بعد التعليل إذ لا يصح غيره فكيف إذا أبطله فلا بد من المنع وإلا فلا فائدة له.

قيل فائدته يصح أن يكون اختصاص المحل بالحكم أو معرفة الحكمة المميلة للقلوب إلى الطمأنينة عن قهر التحكم ومرارة التعبد أو المنع من التعدية عند ظهور أخرى متعدية

لاحتمال أن يكونا جزئين من العلة إلا لدليل على استقلال المتعدية بالعلية أو ترجيحها.

قلنا الاختصاص حاصل بتركه مع أن التعليل بما لا يتعدى لا يمنعه مما يتعدى والعثور على الحكمة من باب العلم لا العمل والرأى لا يوجب علمًا اتفاقًا والشرع لا يعتبر الظن إلا لضرورة العمل.

والقاصـــرة لا نعارضـــها اتفاقًا فعندنا لتعين المتعدية وعندهم لترجحها بكثرة فائدتها وكونها متفقًا عليها.

ولا نقض بالقاصرة المنصوصة والمجمع عليها إذ لا وجود لها.

ولو سلم كما مثل بقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فلقصد إفادة العلم بالحكمة كأخبار الآحاد الواردة في العمليات.

لهم أولا حصول الظن بأن الحكم لأجلها إذ هو المفروض فيصبح التعلق به عامًا كان أو خاصًــا كسائر الحجج وكالقاصرة المنصوصة قلنا يصبح أن يقصد بها العلم دونه لعدم الاستنباط الذى لم يشرع إلا لضرورة العمل.

وثانيًا: أن التعدية موقوفة على ثبوت العلية الموقوفة على صحتها فلو توقف صحتها على التعدية لدار.

قلنا: التعدية بمعنى وجود الوصف في غيره شرط العلية وبمعنى وجود الحكم في غيره حكمها فالغلط من الاشتراك.

ولئن سلم فدور معينة أو لا تكون متعدية ثم علة أو علة ثم متعدية.

أو نقـــول صلوح التعدية شرطها ونفسها حكمها أو شرطها حكمية التعدية أو هى شرط العلم بصحة العلية لأنفسها فهذه خمسة أجوبة.

تتمية: قيل مبنى هذا الخلاف اشتراط التأثير عندنا في الظن بالعلية وهو اعتبار الشارع نوع الوصف في نوع الحكم ثابتًا ذلك بالكتاب أو السنة أو الإجماع ويترتب الحكم على وفقـــه والاكتفاء بالإخالة عندهم وهى اعتباره أحد الأقسام الأربعة فهى أعم من التأثير وشرته منع التعليل بالمتعدى عنده فيما اجتمع قاصر ومتعد وغلب على الظن علية القاصر لا عندنا.

ثم نقـــض هذا البناء بتعليلنا للزكاة في المضروب بالثمنية لتعديها إلى الحلى إذ لا تأثير لها.

فأجـــيب بأن المخلوقية للثمنية دليل عدم الصرف إلى الحاجة الأصلية بل إلى التجارة المنمية فالثمنية من جزئيات النماء المعتبر تأثيره شرعًا في وجوب الزكاة.

وفيهما بحث، أما البناء فللنقض بالقاصرة المنصوصة.

وأما الثمرة فلما مر من ترجح المتعدى فيه إجماعًا.

ويمكن أن يجاب عن الأول بأن التأثير إنما يشترط للاستنباط.

ومنها أن لا يكون منسوخًا إذ لم يبق الوصف في الأصل معتبرًا في نظر الشارع.

ومنها أن لا يثبت بالقياس خلافًا للحنابلة والبصرى.

لنا إن اتحدت العلة فيهما فالوسط ضايع وإن لم تتحد بطل أحد القياسين لأن المعتبر في الأصل إحدى العلتين.

مثاله قياس الجص على الذرة المقيسة على البر فبالقدر والجنس فيهما ضاع الوسط وبغيره في أحدهما بطل هو أو قياس الشافعي رضى الله عنه فسخ النكاح بالجذام على فسخ بيع الجارية به وقاسه على فسخ النكاح بالجب والعنة فإن كان الجامع العيب القادح في مقصود العقد اتحدت فيهما وإن كان فوات الاستمتاع لم يوجد في الفرع الأول.

لهم عدم وجوب اتحاد دليلى الأصل والفرع كالإجماع والنص فيجوز أن يكون لكل علة.

قلنا حصحص الحق بما تبين من الفرق.

هذا إذا كان المقيس عليه فرعًا يوافقه المستدل ويخالفه المعترض أما بالعكس كقولنا في الصوم بنية التنفل أبى بما أمر به فيصح كفريضة الحج إذ صحتها بنية النفل مذهب الشافعي رضى الله عنه.

وكقوله في قتل المسلم بالذمى تمكنت فيه الشبهة فلا يجب القصاص كالقتل بالمثقل، فإن العدم فيه مذهبنا.

فقيل فاسد لأن الاعتراف ببطلان إحدى مقدمات الدليل وهي حكم الأصل اعتراف ببطلانه.

وقيل: صحيح لأنه يصلح إلزمًا للخصم إذ لو التزمه فيها وإلا كان مناقضا لمذهبه لعمله بالعلة في موضع دون موضع.

ورد الثاني بإمكان دفع الإلزام بوجهين:

١- بقوله العلة في الأصل غيره ولا يجب ذكرى لها.

٢- بقوله خطأي في أحدهما لا يستلزمه في الفرع معينًا وهو مطلوبك.

وأقول بعد الجواب عنهما بأن مثله إنما يسلك بعد اعتراف الخصم بأنه العلة في الأصل.

وعـــن ٢- بأنـــه يفيد فيما يطلب تخطئته في الجملة إذ في أحدهما هذا هو المسمى بالقياس على قود مذهب الخصم وإن كان أعم من هذا ولا يستعمل للتحقيق والحق فساده لأن دليل القسم الأول عائد.

ومنها أن لا يكون فيه قياس مركب وإلا لم يقبله الخصم ويندرج هذا تحت قولنا إلى فرع هو نظير، لأن تشبث الخصم بذلك أي لا يكون أصلا لقياسين بعلتي الخصمين وهو قياس يستغنى المستدل على إثبات حكم أصله لموافقة الخصم له وإن منع التعليل بعلته إما بمنع عليتها ويسمى مركب الأصل أو بمنع وجودها في الأصل ويسمى مركب الوصف.

والمـــركب اســـم موضع وإضافته بيانية والتركيب اجتماع القياسين على متفق عليه والبـــنائين بناء العلة على الحكم للمستدل وعكسه للخصم فإن كان محل الاجتماع نفس الحكـــم الذى هو الأصل فمركب الأصل وإن كان الوصف المبدى فمركب الوصف إذ يحصل به التمييز وإلا ففى الحقيقة مركب الأصل والوصف للاتفاق فيهما.

فالأول كقول الشافعي رضى الله عنه عبد لا يقتل به الحر كالمكاتب المقتول عن وفاء فنقول العلة فيه جهالة المستحق للقصاص أنه السيد أو الورثة باعتبار العجز عن الأداء أو عدمـــه لا كـــونه عـــبدًا فإن صحت بطل إلحاق العبد وإلا منعنا حكم الأصل وهذا منع تقديرى أي على تقدير انتفاء علته فلا ينافيه الاعتراف التحقيقى به.

قـــيل جهالة المستحق ليست علة متعدية كما إذا قتل الأصل فرعه ولا قاصرة لعدم صحتها عندكم فهى فضيلة القاتل لأن غيرهما منتف بالأصل.

قلـــنا عدم التعدى إلى صورة لا يستلزم عدمه أصلا فلجهالة المستحق صور عديدة وجهالـــة المـــستحق مانعـــة للدعـــوى يمتنع الإثبات بخلاف الشبهة في نفس القصاص لاختلاف العلماء فيه.

والـــثانى: كقـــوله إن تزوجتك فأنت طالق تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح نحو زينب التي أتزوجها طالق فقد جعل التعليق علة لعدم الوقوع واعتبر الوصف تعليقًا معنى.

قلـــنا التعلق على تقدير وتسليم عليته لعدم الوقوع مفقود في الأصل فإنه تنجيز فإن صح بطل إلحاق التعليق به وإلا منعنا عدم الوقوع لأنا إنما منعنا الوقوع لكونه تنجيزا فلو كان تعليقا لقلنا به.

والاعتراف بالعلية التقديرية كاف في التمثيل.

قاعدة: كل موضع استدل فيه باتفاق الطرفين يتأتى للخصم دعوى أنه قياس مركب إذ لا يعجـــز عن إظهار قيد يختص بالأصل ولو كان نفس محله فيدعى أنه العلة ولا سبيل

إلى دفعه فلا يثبت العلة عنده إلا باعترافه وبعد الاعتراف بها إن سلم وجودها أيضًا فذاك وإلا فللمستدل إثبات وجوده بعقل كما بإثبات وجود ملزومه أو حسن كإثبات إطلاق العرب بحس السمع أو شرع من الأدلة الثلاثة فيلزمه القول بموجبه وترك ما عنده إذا كان مجتهدًا كما لو ظنه بذلك بنفسه لا يسعه المخالفة والمناظر تلو المناظر وتبعه في أن مقصودهما إظهار الصواب فإذ لزمه القول به عند ظنه بنفسه فعند تظافرهما أولى أما المقلد فلا اعتداد بظنه ولا يجوز مخالفة مجتهد بظن بطلان دليله.

تتمة: هذا فيما قنع بإجماع الخصمين على حكم الأصل وإذا كان مجمعًا عليه مطلقًا فلا كلام في قبوله.

أما إذا لم يكن فيه إجماع أصلا فحاول المستدل إثبات حكم الأصل بنص ثم إثبات علته بطريقة فيقبل في الأصح وقيل لا لضم نشر الجمال كقياس تحالف المتبايعين لتحالفهما والسلعة هالكة عليه وهى قائمة بالحديث الدال على الحكم بالتصريح والعلية بالإيماء لأن درجة إذا نازلة في الشرطية عن أن.

لنا لو لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع للزوم انتشار كلام يوجب طول البحث والفرق بأن كلا منهما حكم شرعى يستدعى ما يستدعيه بخلاف المقدمات الأخر فإنها أحوال الحكم المطلوب فلا يلزم من كون الانتقال إليه انقطاعًا كونه إليها كذلك أمر اعتبارى إنما يصلح لبناء الاصطلاح عليه.

والحق أن لا يعد الانتقال لإصلاح الكلام الاول إلى أين كان انقطاعًا لأن تحمل طول البحث أولى بالباب من قطع الكلام قبل ظهور الثواب.

ومنها أن لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع أي شمولا ظاهرًا عند الخصمين وإلا لكان تعيين الأصل محكمًا ولكان القياس تطويلا بلا طائل ويندرج تحت ولا نص فيه كقياس الذرة على البر وإثبات حكمه بحديث الطعام وسيجىء أن دليل العلة إذا كان نصبًا وجب أن لا يتناول الفرع أيضًا بلفظه لذلك وأن القيدين مراد أن ثمة أيضا لأن الشمول إذا لم يكن ظاهرًا بأن يكون العام مخصوصًا أو مختلفًا فيه والمستدل أو المعترض لا يراه حجة مطلقًا أو إلا في أقل ما يتناوله كان القياس مفيدًا.

ومن شروط الفرع أن لا يتغير حكم الأصل فيه بزيادة وصف أو سقوط قيد وإلا كان إثباتًا لا إلحاقًا لا بالظنية فإنها لازمة سواء كان مساواتهما في عين الحكم كقياس الإمامين القود في المثقل عليه في المحدد أو في جنسه كقياس الولاية على الصغيرة في نكاحها عليها في مالها لاتحادهما في مطلق الولاية التي هى سبب نفاذ التصرف المتنوع في التصرفين.

فروعنا:

١- لا يجوز قياس الشافعي رضى الله عنه المسلم الحال على المؤجل لا لقوله بمفهوم الغايـــة إلـــزامًا كما قيل لجواز مخالفة القياس المفهوم سيما في خبر الواحد عنده بل لأن ترخيص الشارع إياه مع الأجل بعد اشتراط مقدورية التسليم في جواز البيع معناه نقله إليه لتخلف القدرة الاعتبارية بالأجل الممكن من الكسب عن الحقيقية فكان رخصة نقل كان الأصـــل موجـــود حكمًا فلو صح القياس تغير حكم الأصل لأن سقوط خلفه كسقوطه فصار كتعليل التيمم بحيث يؤدى إلى إسقاط الطهارة.

له أولا: أن موجب العقد ثبوت الملك واشتراط البدل حالا تقرير له لا تغيير.

قلنا: المراد بالتغيير تغيير معناه لا موجبه.

وثانيًا: أن معنى الترخص فيه يحتمل سقوط مؤنة إحضار المبيع ودفع حاجة الإفلاس والأول أولى إمـــا لأن قـــوله ورخص في السلم مبنى على قوله نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان وعند للحضرة لا الملك.

وإما لجواز بيع من له أكرار من الحنطة سلمًا مؤجلا.

قلـــنا: التسليم إذا لزم عقيب العقد لزمه إحضاره فلا ترخص بحسب الأول على أن إقدامـــه على السلم دليل أن ما عنده مستحق بحاجة أخرى بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في التيمم ولأن الشرع لبطون العدم أقام الإقدام على البيع بأوكس الأثمان مقامه فأدير عليه كالسفر.

وثالـــثًا: لا يـــصح الأجل خلفًا عن القدرة لأنها تشترط سابقة على العقد وهو حكم لاحق ألا يرى أنه لو أسقط عقيب العقد لم يفسد أو مات المسلم إليه عقيبه انقلب حالا.

قلـــنا القدرة شرط توجه الخطاب بالتسليم وقت وجوبه وذا بعد العقد وعدم فساده بسقوطه بعده لتمام العقد بشرائطه وهو المعتبر في القدرة التي هى أصله كما إذا أبق العبد بعد البيع قبل القبض.

٢- ولا الحاقـــه نحوًا كل المكره والخاطئ بالناسى بجامع عدم القصد لأن عدمه غير مؤثر في وجود الصوم مع عدم ما ينافيه من فوات الركن كمن لم ينو صوم رمضان جاهلا به ومن يأكل فمع وجوده أولى.

وفيه بحث فإنه جعل عدم القصد إلى المفطر مؤثرًا في عدم الفساد لا في وجود الصوم فأتـــى بهدمه إن عدم القصد إلى الصوم غير مؤثر في وجوده بل ذلك لعدم النية إليه وهذا لعدم النية إلى هدمه.

ويمكن أن يقال المقصود أن العدم لا يؤثر فلا يصلح علة والباقي سنده.

ولئن سلم فعدم القصد إنما يؤثر في عدم ما يعتبر في وجوده القصد والمنافى ليس كذلك كما في الكلام في الصلاة.

ولئن سلم فالنسيان غريزى في الإنسان فهو من قبل صاحب الحق لاهما وأما نسبته إلى الشيطان في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنسَانِيهُ إِلا الشَّيْطَانُ﴾ [الكهف: ٦٣] فلكون وسوسته سببًا للغفلة التي يخلق الله تعالى عنده النسيان لا لأنه فعله على أن الاحتراز عنهما ممكن بالالتجاء إلى الإمام والتثبت وهل هو إلا كإلحاق المقيد بالمريض فالحق أنه منصوص على غير معقول فثبت أنه جعل بالإلحاق البقاء الغير المعقول للصوم معقولا وهذا يناسب الأول أو طريان المنافى من قبل صاحب الحق طريانًا مطلقًا أو من قبل غيره فهذا تغييره.

٣- ولا إلحاقه النقود في المعاوضات في التعيين بالتعيين بالسلع بجامع أن تصرف من أهله مضافا إلى محله مقيدًا بنفسه لا كما اشترى عبد نفسه بل كما اشترى رب المال عبد المضاربة ولذا تتعين في الودائع والغصوب والوكالات والمضاربات والشركات فإنه تغيير لحكم الأصل لأن حكم البيع في الأعيان تعلق وجوب ملكها به لا وجودها بل هو قبله شرط صحته وفى الأثمان تعلقهما به لوجوه ثلاثة ثبوتها ديونًا في الذمة بلا ضرورة مرخصة كالسلم وجواز الاستبدال بها وهى ديون غير مجعولة كالأعيان في غير السلم وعدم جبر نقص دينيتها لو كان الأصل عينيتها بوجوب قبض ما يقابله من المبيع في المجلس كما وجب لذلك قبض رأس المال في السلم فلو تعينت بالتعيين انقلب الحكم شرطًا.

لا يقال أصالة الدينية في الجملة لا تنفى أصالة العينية عند التعيين كما في المكيلات والموزونات والنقرة لأن الموجب الأصلى لا يتغير بالتعيين الطارى لا سيما والعين أقوى لأنها للغرر أبقى وملكها أكمل من الدين أما في الصورة المذكورة فالتعيين تميز لإحدى جهتي الشبهين فإن لها وفى نفسها أعيان شبه الأثمان من حيث إنها قيم أنفسها شرعًا وعرفًا ولذا لا تقوم عند الإتلاف إلا بأنفسها ما أمكن وفى الوكالة منع لأن شراء الوكيل لا بعين تلك الدراهم بل بمثلها في الذمة معتبر على الموكل وبهلاكها بعد الشراء يرجع عليه بطلان الوكالة بهلاكها قبله لعدم رضاء الموكل بكون الثمن في ذمته أما في غيرها من الوديعة والغصب والتبرع فلا تغيير لموجب العقد إذ لا يمكن ورودها إلا على العين فكذا يتعين به.

٤- ولإلحاقه كفارة الظهار واليمين بالقتل في شرط الإيمان بجامع أنه تحرير في تكفير فإنه تغيير له في الفرع لأن تقييد المطلق تغيير لإطلاقه كعكسه.

وبحث في هذين بأن تغييرهما لحال الفرع لا لحكم الأصل.

ويمكن الجواب عن الأول بأن حكم الأعيان وجوب التعيين لا اشتراط قيامها عند العقد وقد تغير في الأثمان إلى جوازه لعدم اشتراط قيامها وعن الثاني بأن تحرر ألا يخالفه المنطوق جعل بالتعددية تحريرًا يخالفه هو وهذا هو معنى التغيير السابق.

ولا إلحاقه الذمى بالمسلم في تجويز الظهار بجامع أنه من أهل الحرمة كالعبد وإن لم يكن من أهل التكفير بالمال فإنه تغيير للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل إلى إطلاقها فيه لأنه ليس من أهل الكفارة التي فيها معنى العبادة والعبد من أهل العبادة وفقره لا ينافيه كالفقير.

٦- ولا إلحاقه ما لا معيار له بالداخل تحته في الربا بجامع كونه طعامًا فإنه تغيير للحرمة المتناهية وضعًا بالتساوى في المعيار إلى المطلقة عنه أي أن تمسكوا بالقياس لا بعموم الطعام، وإلا فالجواب ما عرف فيه.

ومنها أن يكون نظير الأصل ومساويًا له في العلة فيما يقصد المساواة فيه من عين العلة كقياس المثلث المسكر على الخمر بجامع الشدة المطربة من ذلك الشجر أو جنسها كقياس الأطراف على القتل في القصاص بجامع الجناية المشتركة بين الاتلافين المختلفين حقيقة.

فروعنا:

لا يعدى حكم النسيان إلى الخطأ والإكراه لضعف عذرهما ولا حكم التيمم إلى الوضوء في شرط النية لأنها من تلويث إلى تطهير ولا إيجاب الكفارة من جماع الأهل إلى جماع الميتة والبهيمة ولا الحد من الزنا إلى اللواطة ومن الخمر إلى النبيذ لأنها ليست نظائر في الشهوة والحاجة إلى الزاجر للأذى وعدم استدعاء القليل الكثير أما تعديتنا حرمة المصاهرة من الوطئ الحلال إلى الحرام وليس نظيره في الكرامة فلأن الأصل في تلك الحرمة الولد المستحق للكرامات من الشهادة والقضاء والولاية إذ لكونه مخلوقًا من مائيهما حل الوطئ أو حرم تعدت إليهما كأنهما صارا شخصًا واحدًا ثم تعدت إلى سببه وهو يعمل بمعنى الولد ولا حرمة فيه كالتراب بمعنى الماء فصار كتعديتنا حكم البيع إلى الغصب في الملك وليس نظيره في المشروعية لأن سببيته تابعة لوجوب الضمان فيثبت بشروطه واحتياط النسب لا بمثل احتياط الحرمات التي أقيمت الأسباب فيها كالنكاح وتجدد الملك والنوم مقام المسببات من الوطئ والشغل والحدث فلزمه بالآية والحديث قطعه من الزنى حال الاشتباه والنزاع خوفًا عن الضياع.

ولم يتعد هذه الحرمة إلى إخوة الزوج وأخوات الزوجة لأن الحاصل ههنا حرمة مؤبدة وحرمتها بالنص مؤقته وتغيير الأصول بالتعليل باطل.

ومنها أن لا يكون الفرع منصوصًا عليه لا إثباتًا وإلا ضاع القياس ولا نفيًا وإلا لم يجز والأشبه جوازه إثباتًا بلا تغير لتأيده به وهو مختار مشايخ سمرقند والإمام الرازى لجواز تعدد العلل فإن الشرع قد ورد بآيات وأحاديث على حكم وملاء السالف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول معًا.

لهم حديث معاذ رضى الله عنه حيث عدل إلى الاجتهاد بعد فقده وقرره الرسول عليه السلام.

قلنا الشرط فيه إخراج مخرج الغالب فلا يفيد عدمه عدم الحكم اتفاقًا فكفارة القتل العمد أو ديته واليمين الغموس يبطل قوله عليه السلام: خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها إياهما وشرط التمليك في طعام الكفارة والإيمان في كفارة اليمين والظهار والأيمان في مصرف الصدقات اعتبارًا بالخطأ والمنعقدة والكسوة والقتل والزكاة تغيير لنصوصها بالتقييد كما مر.

ومنها أن لا يكون متقدمًا على حكم الأصل والإلزام ثبوته قبل علته لأنها مع الأصل المتأخر والمتقدم على ما به الشيء متقدم عليه ويندرج تحت التعدية لاستدعائها تقدم المعدى عنه مثاله قول الشافعي رحمه الله الوضوء والتيمم طهار ثان فكيف يفترقان وأول بأنه لا لزام الخصم لا لإثبات الحكم وهو شيء لكنه تسوية بين التلويث والتطهير.

ومنها شرط لأبى هاشم ثبوته بالنص في الجملة دون التفصيل فالقياس كجلد الخمر بلا تعيين عدده فيقاس على القذف لذلك وهو مردود لقياسهم أنت على حرام ولا نص فيه أصلا على الطلاق أو الظهار أو اليمين.

بقي من شروط الأصل ما جعلوه رابعًا وهو أن لا يغير التعليل حكم نصه في نفسه وهذا غير تغيره بالتعليل في الفرع كما تغير الأجل المذكور في حديث السلم وقد مر أن إيجاب المباح يصرف إلى قيده بإلحاق الحال به وتغير تنصيص العدد في خمس من الفواسق بإلحاق السباع الغير المأكولة بها للإيذاء طبعًا كما فعلهما الشافعي رحمه الله وتغير تقدير خيار الشرط بثلاثة أيام بإلحاق الإمامين ما فوقهما بها بجامع التروى وتغير ربوية الملح المنصوص لو علل بالقوت كما فعله مالك رحمه الله وتغير كون الجلد كل الجزاء لفائه فإنه اسم الكافى بإلحاق النفى به لصلوحه زاجرًا من الزنا كهو كما لو زاده بخبر الواحد وإما غيرها مما ذكره فخر الإسلام رحمه الله من أمثلته كتغير إطلاق الإطعام باشتراط التمليك

كما في الكسوة وكذا كل ما فيه تقييد المطلق وتغير التأييد في رد شهادة القذف بقبولها في بعض الأبد وهو ما بعد التوبة كما في غيره من الفسق وتغير اشتراط العجز عن إقامة أربعة من الشهداء بردها بنفس القذف وتغير أمر التثبت بإبطال الشهادة والولاية بالفسق كالصبا والرق فإنما يصح إيرادها لو أريد به تغيير مطلق النص أعم منه في الأصل أو في الفرع غير أنه يمنع عن الحمل عليه أمران عد صور تقييد المطلق من أمثلة الشرط الذى قبله وتقييده النص في هذا الشرط بقوله في الأصل عند ذكرها محمد.

نقوض وأجوبة:

١- خصصتم القليل كالحفنة بالحفنتين عن عموم الطعام في حديث الربا بتعليل بالقدر.

قلنا لأنه (إلا سواء بسواء) على عموم الصدر في التساوى والتفاضل والجزاف لأن استثناء حال التساوى أي كيلا لأنه المراد عرفًا في المكيلات مثلا من الأعيان حقيقة باطل والمنقطع مجاز فهو مفرغ له مستثنى منه عام مقدر كآيتى: ﴿إِلا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، ﴿إِلا وَهُمْ كُسَالَى﴾ [التوبة: ٥٤] ومن جنسه لمسائل الجامع فيحنث في إن كان في الدار إلا زيد بالصبي والمرأة لا بالثوب والدابة وفي إلا حمار بحيوان آخر لا ثوب وفي إلا ثوب بكل شيء يقصد بالسكنى أو الإمساك لا بسواكن البيوت استحسانا فيختص عموم الصدر بالكثير الداخل تحت القدر بالإشارة الموافقة للتعليل لا به فذا كقولك لا تقتل حيوانًا إلا بالسكين لا يدخل نحو البرغوث تحته.

٢-غيرتم إطعام عشرة مساكين حين جوزتم الصرف بالتعليل بالحاجة إلى واحد عشرة أيام وغيرتم به إيحاب عين الشاة وحق الفقير في الصورة بتجويز دفع القيمة وإيجاب صرف الزكاة إلى الأصناف المسمين وحقوقهم الثابتة بلام التمليك كما في الوصية لهم بتجويز الصرف إلى واحد.

قلنا كل ذلك بإذن الله الثابت بدلالة النص والمعنى دفع الحاجة وقيل باقتضائه ولكل وجهه بيانه أن لا حق للفقراء في الزكاة لأنها عبادة محضة ولحل تصرف المالك بعد الحول من وطئ جارية التجارة والأكل وغيرهما لا كالمشترك فالواجب لله تعالى كما ورد في الحديث وقد أسقط حقه صورة وإن ذكرها تيسيرًا على المؤدى بوعده أرزاق الفقراء وإيجابه ما لا مسمى على الأغنياء وأمره إياهم بإنجاز المواعيد المختلفة منه ومثله يكون إذنًا بالتصرفات التي بها تندفع الحاجات السانحة عرفًا كالاستبدال والدفع لحاجات محتاج واحد.

وإنمـــا علـــة الشاة بعد هذا بدفع حاجة الفقير أو بالتقويم إذ به يندفع الحاجة فعدينا حكمهـــا إلى القيم وسائر الأموال وإن ثبت الاستبدال بالدلالة لحكم شرعى آخر حادث هـــو صلوحها للصرف إلى الفقراء بدوام يدهم لحاجتهم بعدما صار قربة بابتدائها وتمكن الخـــبث فيها كالماء المستعمل وقد كانت باطلة في الأمم الماضية ولذا حرمت على بنى هاشم وهذا غير مستفاد لا بأصل الخلقة ولا من جواز الاستبدال إذ معناه جوازه إيفاء كل مـــا يصلح للصرف فتعيين كل متقوم غير الشاة لذلك بالتعليل كما أن تعيينها بالنص ولم يبطل بالتعليل هذا المعنى عن المنصوص والذى بطل من تعيين الشاة فبالنص فالإبطال مع التعليل لا به وإذا ثبت أنها حق الله تعالى وقد مر أيضًا أن ليس المراد جميع الفقراء إجماعًا بـــل جنسهم من غير إرادة الإفراد علم أن اللام في الفقراء ليس للتمليك الموجب للتوزيع بل للعاقبة كآية ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا﴾ [القصص: ٨]، ولاختصاصهم بالصرف كيف وقد أوجـــبت لهم فعلة الحاجة بعدما صار صدقة فقال إنما الصدقات، لا إنما الأموال فلا حق لأحد منهم قبل الصرف فهم مصارف لحاجتهم وأسماء الأصناف أسباب الحاجة فالمعتبر نفسها لا أسبابها وفيها الكل والجزء سواء كاستقبال الكعبة.

٣- غـــيرتم التكبير الواجب بالنص حين جوزتم افتتاح الصلاة بسائر كلمات التعظيم تعليلا بالثناء.

قلنا: الواجب ليس عين التكبير اعتبارًا بسائر الأعضاء وإذ ليس معنى ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثـــر: ٣]، وربك فقل الله أكبر لعدم صحته بل عظم والفرق بأن الكبرياء رداء فهى للظهور والعظمة إزار فللبطون لا يقدح لأن وظيفة العبد الوصف بهما لاثباتهما وفيه سواء بل الواجب تعظيم الله بكل جزء من البدن بفعله اللائق ومنه اللسان فوجب فعله والتكبير آلته فالتعدية إلى سائر الإثنية الخالصة تقرر حكمه لأن المتبدل هو الآلة لا الواجب ككلمة الشهادة في الإيمان بأى لسان كان بخلاف القراءة لأن للفظها فضيلة ليست لغيره والأذان لأن الموضوع للإعلام ألفاظه المخصوصة.

٤- غيرتم تعيين الماء بالتعليل بالإزالة حين جوزتم تطهير النجس بسائر المايعات.

قلنا: الواجب إزالة النجاسة ولو بالإلقاء أو القرض أو الإحراق والماء آلتها وكل مايع ينعصر مثله فالتعدية إليه تقرره قيل تطهير الماء حسى أو طبيعى فكيف يعدى.

أجيب بأن المعدى عدم تنجيسه بالملاقات إلى أوان المزايلة فإنه شرعى.

وفـــيه بحـــث لأنـــه غير معقول فالأولى أنه لازمه وهو صلوح المحل للتلبس به حال المـــناجاة، أما الحديث فلكونه مزالا غير معقول لا يمكن إثباته في حق غير الماء بل وإن

كــان معقولا لأن الماء مباح لا يبالى بنجسه وحرمة الانتفاع به بعد الاستعمال بخلاف سائر المايعات ففيها خرج عظيم فلا يمكن إلحاقها به ولا دلالة بخلاف الخبث فإن إزالته معقولة ولا يضر لزوم أمر غير معقول له وتعديته في ضمنه كما مر وهو أن لا ينجس كل ماء وصل إليه لا يقال فليشترط النية في الحديث كما في التيمم لأنها شرط الفعل وهو أي التطهير بالماء معقول أي من حيث هو تطهير وغير المعقولية في المحل بخلاف التراب لأن فعلــه تلويث إلا بالنية أو لأنه بعد النية كالماء ثم لا نية وأما مسح الرأس فلما أقيم مقام الغسل أخذ حكمه فلم يشترط له النية قيل في جوابى المسألتين بحث ووجه بأن فيهما جعل كل الآلة بعضها وأقول لا كلام في جوازه إذا تحققت الآلية إذ شأن الآلة أن لا تقصد لعينها بل البحث طلب التمييز بين الركن والآلة ليسلم جواز التغير بالتعليل فيها لا فيه.

الفصل الثالث: في أركانه

أركـــان الشيء: أجزاؤه الداخلة في حقيقته المحققة لهويته والمشهور أنها للقياس أربعة: الأصـــل والفرع وحكم الأصل والجامع أما حكم الفرع فيمر به والأصل هو المحل المشبه به كالبر وقيل حكمه كحرمة فضله.

وقـــيل دليله وهو الحديث والأشبه الأول لاستغناء المحل عنهما وافتقارهما إليه وعليه نجرى والفرع المحل المشبه وقيل حكمه وهو الحقيقة والأول مجاز لا دليله لأنه عين القياس والـــنزاع اعتـــبارى وما قال بعض المحققين من أن الجامع أصل للحكم في الفرع إذ يعلم بثبوته وفى الأصل بالعكس إذ يستنبط بعد العلم به فيرتد بالأصل ما يبتني عليه.

وقـــال فخر الإسلام ركنه ما جعل علمًا على حكم النص من وصف أي حقيقة أو تـــأويلا يشتمل عليه النص بصيغته كالقدر والجنس أو لا بها كالعجز عن التسليم في النهى عـــن بيع الأبق وجعل الفرع نظيرًا للأصل في الحكم بوجوده فيه وإنما قال ركنه ما جعل علمًـــا ولم يقـــل ما جعل علمًا ركنه لأنه لم يعتبر الأركان الأُخر إما لأنه آخر الأركان ويستلزم وجوده وجودها فيضاف الحكم إليه كالقدح المسكر وإما لأنه المؤثر فكأنه هو الركن ادعاء.

وفيه تنبيهات:

١ – أن القياس معرفة علة المنصوص والتعدية ثمرته.

٢ – أن العلة علم وأمارة للحكم والمؤثر في الحقيقة هو الله تعالى وهو رد على المعتزلة في أن العلـــل عـــندهم مؤثرات حقيقية كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى ورعاية الأصـــلح فالقتل العمد العدوان موجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى وعندنا كما أن

آثار العلل العقلية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقبها كذا العلل الشرعية أمارات لإيجاب الله تعالى الأحكام عندها وإن كانت مؤثرة بالنسبة إلينا بمعنى نوطه المصالح بها تفضلا وإحسانًا حتى من أنكر التعليل فقد أنكر النبوة إذ كون البعث لاهتداء الناس وكون المعجزة لتصديقهم لازمها فمنكره منكرها لكن لا لأنه لو لم ينطها بها لكان عبثًا وإلا لوجب عليه وإنما يصير عبثًا لو لم يترتب عليه المصالح وليست أغراضًا فقيل لأنه لم يشرع لقصد حصولها وإنما حصلت بعده بإرادتها وإلا كان مستكملا حيث ترجح أحد طرفيها بالنسبة إليه لا يقال الأولوية بالنسبة إلى العباد مرجحة لأن ترجيحها ليس بالنسبة إليه تعالى وإلا كان أولى بالنسبة إليه ولا نعني بالاستكمال إلا ذلك وقيل لأن الغرض من الشيء ما لا يمكن تحصيله إلا بطرقه تلك وليس حصول شيء ما بالنسبة إلى الله تعالى كذلك وإن جاز قصد تحصيل مصالح العبد وأيًا كان فتلك المصالح حكم لا أغراض والتعليلات الواردة مثل ﴿إِلا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، على الثاني حقيقة وعلى الأول استعارة تبعية تشبيهًا لها بالأغراض والبواعث.

٣ - أن إضافة حكم الأصل إلى العلة من حيث إنها علم معرف وإلا فالمثبت هو النص وبه يعرف الفرق بين العلة والدليل فالعلة ما شرع لأجله الحكم من الحكم ولا بد من وحدتها في الأصل والفرع والدليل في الأصل إما النص أو الإجماع وفى الفرع القياس.

٤ - أن العلة القاصرة لا تصح ركنًا له.

٥ - أن القوم اختلفوا في تعريف العلة فاختار أنه المعرف وهو هو وقيل المؤثر قبل الباعث لا على سبيل الإيجاب واعترض على الأول بأنه غير مانع لأن العلامة المحضة كالأذان كذلك.

والجواب أنها معرف الوقت أو مطلق الحكم من حيث هو والكلام في معرف حكم الأصل من حيث هو حكم الأصل قيل مجرد الأمارة لا يصلح لذلك حتى تكون حكمة أو مظنة أي مشتملا عليها وكلاهما يسمى باعثًا وذلك لأن التعريف في المنصوص بالنص وفى المجمع عليه بالإجماع بقى المستنبطة وهى لا تعرف إلا بثبوت حكم الأصل فلو عرف هو بها لزم الدور.

قلنا: ولا تعريف النص والإجماع الوجوب مثلا الدلالة على طلب الإيقاع وإلزامه منوط بالعلة وتعريفها اقتضاء اشتغال الذمة به ولزوم الوقوع عندها فالمعرفة بهما السابقة غير المعرفة بها اللاحقة ولا تلازم بينهما لجواز وجود الأول بدون الثاني لو لم يتحقق المناط وبالعكس لو كان اللزوم عقليًا فذا كفرق ما بين وجوب الأداء ونفس الوجوب

حيث قالوا الأول بالخطاب والثانى بالسبب فغير المستنبطة في هذا كهى بعدما عرف أن جميع الأحكام منوط بالأسباب وجوبًا أو تفضلا.

وثانيًا: تتوقف المستنبطة على ثبوت الحكم من حيث أنه حكم ما منوط بعلة ما ومن حيث أنه معلول وانتهض الدليل على معلوليته وتوقفه عليها من حيث تعينه المستفاد من نسبة خاصة بينهما ومن حيث ذاته بلا ملاحظة معلوليته.

وثالثًا: تعريفها إياه من حيث تعديته لأنها شرط التعليل من وجه وغرضه من آخر أو من حيث البعث المقصود منه وغير لازم منه أن يكون الباعث حقيقته وتعريفه إياها من حيث الوجود وهذا عند التفصيل خمسة أجوبة بل الأولى ما عنده لأن تأثير المعنى كعدالة الشهادة وهى غيرها وشرط قبولها والثانى إنما يصح على مذهب المعتزلة لأن المطلق ينصرف إلى الكامل إلا أن يقيد بالنسبة إلينا وكذا الثالث لأنه باعث بالنسبة إلينا للشارع على الشرع لا في الحقيقة كما مر وبعثه اشتماله على تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تنقيصها ويسمى مناسبة والباعث مناسبًا وسيجىء تقسيمه باعتبارات ثلاث وقيل ما يروى أن حكم الأصل ثابت بالنص عند مشايخ العراق والشيخين وبالعلة عند علم الهدى والشافعى نزاع لفظى إذ يعنى ثمة أنه المعرف وهنا أنها الباعثة أو المؤثرة والتحقيق ما ذكرنا من اختلاف التعريفين والبعث والتأثير شرطان لقبولها.

وفيه مباحث:

١ - أن الأصل في النص قبل عدم التعليل إلا بدليل كما فيما له علة منصوصة أما لأن التعليل بجميع الأوصاف يسد القياس وبكل وصف يتناقض وبالبعض يحتمل ولا ثبوت مع الاحتمال وكان الوقف أصلا.

قلنا: احتمال العلية تصحيح التعليل به بعد ثبوت حجية القياس بدليله وإما لأن الحكم قبل التعليل مضاف إلى النص وبعده ينتقل إلى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار إليه إلا لدليل.

قلنا: التعليل لحكم الفرع لا لحكم الأصل أو لإظهار الداعى لا المثبت فإن العلة داعية.

وقيل يصح التعليل بكل وصف يصلح للإضافة لما مر من كتابة الاحتمال بعد ثبوت حجية القياس إلا لمانع من تعارض الاوصاف أو نص أو إجماع.

حـــيث قالوا الأول بالخطاب والثانى بالسبب فغير المستنبطة في هذا كهى بعدما عرف أن جميع الأحكام منوط بالأسباب وجوبًا أو تفضلا.

وثانيًا: تتوقف المستنبطة على ثبوت الحكم من حيث أنه حكم ما منوط بعلة ما ومن حيث أنه معلول وانتهض الدليل على معلوليته وتوقفه عليها من حيث تعينه المستفاد من نسبة خاصة بينهما ومن حيث ذاته بلا ملاحظة معلوليته.

وثالثًا: تعريفها إياه من حيث تعديته لأنها شرط التعليل من وجه وغرضه من آخر أو مـــن حيث البعث المقصود منه وغير لازم منه أن يكون الباعث حقيقته وتعريفه إياها من حيث الوجود وهذا عند التفصيل خمسة أجوبة بل الأولى ما عنده لأن تأثير المعنى كعدالة الـــشهادة وهـــى غيرها وشرط قبولها والثانى إنما يصح على مذهب المعتزلة لأن المطلق ينصرف إلى الكامل إلا أن يقيد بالنسبة إلينا وكذا الثالث لأنه باعث بالنسبة إلينا للشارع على الشرع لا في الحقيقة كما مر وبعثه اشتماله على تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفـــسدة أو تنقيصها ويسمى مناسبة والباعث مناسبًا وسيجىء تقسيمه باعتبارات ثلاث وقـــيل ما يروى أن حكم الأصل ثابت بالنص عند مشايخ العراق والشيخين وبالعلة عند علـــم الهـــدى والشافعى نزاع لفظى إذ يعنى ثمة أنه المعرف وهنا أنها الباعثة أو المؤثرة والتحقيق ما ذكرنا من اختلاف التعريفين والبعث والتأثير شرطان لقبولها.

وفيه مباحث:

١- أن الأصل في النص قبل عدم التعليل إلا بدليل كما فيما له علة منصوصة أما لأن التعلـــيل بجميع الأوصاف يسد القياس وبكل وصف يتناقض وبالبعض يحتمل ولا ثبوت مع الاحتمال وكان الوقف أصلا.

قلنا: احتمال العلية تصحيح التعليل به بعد ثبوت حجية القياس بدليله وإما لأن الحكم قبل التعليل مضاف إلى النص وبعده ينتقل إلى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار إليه إلا لدليل.

قلـــنا: التعلـــيل لحكم الفرع لا لحكم الأصل أو لإظهار الداعى لا المثبت فإن العلة داعية.

وقيل يصح التعليل بكل وصف يصلح للإضافة لما مر من كتابة الاحتمال بعد ثبوت حجية القياس إلا لمانع من تعارض الاوصاف أو نص أو إجماع.

قلنا قد يناقض وقال الشافعي الأصل التعليل لكن لما سقطت الجملة فيؤخذ من الجملة ولأن التعليل بالمجهول باطل لا بد مما يميز العلة من غيرها لأن بعضها متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف لزم التعدية وعدمها وهذا أشبه بمذهبه لأن استصحاب الحال حجة ملـــزمة عنده فالأصل كاف كذا نقل والمشهور بين أصحابه أن الأصل في الأحكام التعبد دون التعليل.

وعـــندنا أيـــضًا لا بد من دليل يميزها كما قال غير أنه عنده الإخالة وعندنا التأثير وستعرفهما ومن دليل قائم على أنه معلول للحال لاحتمال كونه من غير المعلولة كما أن مجرد الاستصحاب ليس ملزمًا بخلاف اقتداء الرسول فإن موجبه وهو كونه إمامًا صادقًا قائمًـــا في كل فعل وبعد خصوص البعض المورث للاحتمال في العلم يبقى الباقي بدليله كالنص العام والاحتمال هنا في نفس الحجة لأن النصوص نوعان تعبدى ابتلينا فيه بانقياد ظاهره والوقف ومعلول ابتلينا فيه بالعمل بمعناه أيضًا بعد الاستنباط مثاله حرمة الفضل في الـــنقدين معلـــولة لا بقاصرة كالثمنية كما عند الشافعي بل بمتعدية هى الوزن والجنس لتضمن يدًا بيد حكم التعيين في البدلين احترازًا عن ربا النسيئة كما وجب المماثلة احترازًا عـــن حقيقته لأن تعيين أحد البدلين لما شرط في مطلق البيع احترازًا عن الكالئ بالكالئ شرط تعيين كليهما في الصرف احترازًا عن شبهة الفضل فإن العين خير من الدين ولذا لم يصح أداء زكاة العين من الدين ولم يحنث في إن كان له مال وليس له إلا الديون.

وهذا متعد عنه عنده لشرط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام اتحد الجنس أو اخـــتلف وإجماعًا لبطلان بيع بر عين بشعير غير عين حالا وإن كان موصوفًا ولوجوب تعيين رأس مال السلم ولقوله عليه السلام إنما الربا في النسيئة.

لا يقال وجوب التعيين في هذه المواضع بالحديث أو الإجماع بالتبدى لأنا نقول ثبوت الحكـــم علـــى وفق الوصف دليل التأثير كما سيجيء وهو يقتضي المعلولية ويتقدم على التعليل لأنه شرطه فلا بد أن يثبت لا به ولا نعنى بالتعدى هنا إلا التأثير.

وعلـــم من هذا التعدى في التعيين أنه معلول ولا يمنعه الثمنية فكذا يصح تعليلنا القدر والجـــنس في حق وجوب المماثلة لأنه مثله في أنه للاحتراز عن الربا بل ربا الفضل أقوى من ربا النسئة لأن الحقيقة أولى بالثبوت من الشبهة وهذا بخلاف تعليل الشافعي رضى الله عـــنه تحريم الخمر بالإسكار فإن النص يوجب تحريمها بعينها والتعليل ينافيه وليس حرمة ســـائر المنكـــرات ونجاستها من باب التعدى ولذا لم يثبتا كما يثبتا في الخمر حتى يكفر مستحل الخمر دونها وغلظ نجاسة الخمر وخففت ولم يجز بيع الخمر إجماعًا وجاز بيعها

عـــند أبي حنـــيفة رضى الله عنه لكن بدليل ظنى احتياطًا فنظير طعنه بأنه معلول بالثمنية القاصـــرة طعن الشاهد بالجهل بحدود الشرع فإنه لا يسقط الولاية ونظير طعننا بأنه غير معلـــول طعن الشاهد بالرق المسقط لها ولا يكفى للدفع هنا أصالة التعليل كما لا يكفى ثمة ظاهر الحرية بل لا بد من البينة على الحرية حالا.

تحصيل: إثبات معللية النص إما بالنص منطوقه أو فحواه وإما بالإجماع وإما بالتعليل المنتهى إليهما دفعًا للتسلسل وبذا يثبت التأثير أيضًا كما سيجىء.

الـــثاني: أن العلة جاز أن تكون وصفًا إما لازمًا كالثمنية لزكاة الحلى فقد خلقت لها والطعـــم للـــربا عنده وإما عارضًا كالكيل له عندنا لأنه عادى ويعرض بعد الكثرة واسمًا كخـــبراته دم عرق انفجر في النقض بدم الاستحاضة والدم اسم جنس والانفجار وصف عـــارض وأن يكون جليًا فهم عليته من النص كالطوف وخفيًا كالقدر والجنس وحكمًا شـــرعيًا كالدينية في حديث الخثعمية وكون المدبر مملوكًا تعلق عتقه بمطلق موت المولى كأم الولد وفردًا وعددًا كما في الربا عندنا ومنصوصًا منطوقًا كالطواف أو مفهومًا وغير منـــصوص لكن لازمًا منه خبر أنه عليه السلام رخص في السلم معلول بإعدام العاقد لو علـــل لا بعدم حضور السلعة كما ظنه الشافعي رضى الله عنه لما مر وخبر النهى عن بيع الآبـــق معلـــول بالجهالـــة أو العجز عن التسليم وكخبر سقوط الفأرة في السمن معلول بمجـــاورة النجاسة وكتعليل الشافعي رضى الله عنه بطلان نكاح الأمة على الحرة بإرقاق جزء منه من غير ضرورة فعداه إلى نكاح الأمة مع طول الحرة.

وإنما استوت هذه الوجوه في صحة التعليل لأن مصححه وهو التأثير لا يفصل.

ثم اشتهر الخلاف بين الفقهاء في اثنين من هذه الوجوه:

١- في كـــونها حكمًا شرعيًا فيجوزه من يجوز كونها إمارة مجردة وبعض من يشترط الباعث للدوران وأنه لا يفيد الظن كما سيجىء.

وقيل: لا يجوز لاستلزام تقدم العلة نقضها وتأخرها استحالة عليتها ومعيتها التحكم.

قلنا: لا نعلم التحكم للمناسبة وغيرها.

وقيل: إن كان بعثها لتحصيل مصلحة يقتضيها الحكم الأول جاز كعلية نجاسة الخمر لـــبطلان بيعها تحصيلا للمنع عن الملابسة الذى يناسبه النجاسة لا إن كان الدفع مفسدة يقتضيها الحكم الأول لأن الحكم المشروع لا يكون منشأ مفسدة.

قلنا لما لا يجوز أن يشتمل على مصلحة راجحة أو يندفع مفسدته بحكم آخر ليبقى المصلحة خالصة.

مثاله أن حد الزنا يقبل مشروع لمصلحة حفظ النسب.

ثم إن فيه المبالغة في الشهادة عددًا وشرطًا للذكورة وأداء دفعًا لمفسدة كثرة الإهلاك أو الإيــلام الشديد والحكم الأول وإن اشتمل على هذه المفسدة فمصلحة حصول حفظ النسب بالزجر أرجح أو لما اندفعت مفسدته بالحكم الثاني بقيت مصلحته خالصة.

٢- في كونها عدد كالقتل العمد العدوان وشرط قوم وحدتها.

لنا عدم الامتناع وتأتى مسالك العلية كما مر فالفرق تحكم.

لهم أولا أن علية المجموع صفة زائدة لإمكان تعقله بدونها ولحاجتها إلى النظر فإن لم تقــم بــشيء من أجزائه فليست صفة وإن قامت كل جزء أو بجزء واحد فهو العلة لا المجمــوع هــف أو بالمجموع فله جهة وحدة لأن العلة واحدة فالكلام فيها كما في العلية فتسلسل.

قلنا: بعد النقض بنحو الخبر والاستخبار معنى علية العلة قضاء الشارع بثبوت الحكم عــندها فهــو صــفة للشارع لا لها ولئن سلم فاعتبارية لا وجودية وإلا لزم من قيامها بالوصف وإن كان بسيطًا قيام المعنى بالمعنى تحقيقهما ما مر أن الحكم خطاب الله تعالى وليس للعقل منه صفة حقيقية إذ لا يلزم من تعلق الشيء بشيء وصفيته له كالقول المتعلق بالمعدومات.

ومنه يعلم فساد القول بأن الحكم حادث لكونه صفة فعل العبد الحادث.

وثانــيًا: أنها لو تعددت فعدم كل جزء علة لانتفاء صفة العلية لأنها بالمجموع لكن إذا عدم وصف ثم آخر فعدم الثاني ليس علة له لأن إعدام المعدوم تحصيل الحاصل.

قلنا: انتفاء الشيء لعدم شيء لا يقتضي عليه عدمه له لجواز كون وجوده شرطًا وعلة العدم عدم العلة.

ولو سلم فالإعدام ليست عللا عقلية إنما هى أمارات فلا يعد في اجتماعها مرتبة تارة وضربة أخرى كالبول بعد اللمس في الشرع.

ذنابة: حكم العلة إما واحد كحرمة الربا أو أكثر كحرمة القراءة ومس المصحف وأداء الصلاة والصوم للحيض ومنها ما هو علة ابتداء وبقاء كالرضاع أو ابتداء فقط كالعدة تمنع ابتداء النكاح لا بقاءه إذ لو وطئت منكوحة بشبهة تجب عدة الشبهة فتحرم على زوجها الاستمتاع فيها مع بقاء النكاح.

الثالث: في مسالك العلية فمنها صحيحة ومنها فاسدة أما الصحيحة فالأول الإجماع في عــصر وإنمــا يتصور الاختلاف فيما ثبت به إذا كان ظنيًا أما ثبوته كالثابت بالآحاد

والسكوتى أو وجود الوصف في الأصل أو الفرع أو معارضًا في الفرع كالصغر علة لولاية المال إجماعًا فكذا للنكاح.

الثاني: في النص فإن دل بوضعه فصريح وإن لزم ذلك فتنبيه وإيماء وأقوى مراتب الصريح ما صرح فيه بالعلية مثل قولهم لعلة كذا وقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا﴾ [المائدة: ٣٢] و ﴿كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا﴾ [طه: ٤٠]، و﴿إِذًا لَأَذَقْنَاكَ﴾ [الإسراء: ٧٥]، ثم ما كان ظاهرًا فيها بمرتبة واحتمل غيرها كلام التعليل وباء السببية وأن الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف عليه سواء فقد يجيء للعاقبة ونحو المصاحبة ومجرد الاستصحاب والشرطية.

ومنه أن بالفتح مخففًا ومثقلا بتقدير اللام فإن التقدير تصريح.

ثم الظاهر بمرتبتين كان في مقام التعليل نحو ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: ٥٣]، وأن ذاك النجاح في التبكير وأنها من الطوافين لأن اللام مضمر والمضمر أنزل من المقدر.

وقيل إيماء لأنها لم توضع للتعليل بل لتقوية وقوع مطلوب المخاطب ومترقبه ودلالة الجواب على العلية إيماء والأول أصح لما قال عبد القاهر أنها في هذه المواقع تغنى غناء الفاء وتقع موقعها وكفاء التعليل في لفظ الرسول عليه السلام دخل الوصف نحو «فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دمًا»(١) أو الحكم والجزاء نحو ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

وسره أن الفاء للترتيب والباعث مقدم عقلا متأخر خارجًا فجوز ملاحظة الأمرين دخول الفاء على كل منهما فالفاء لم توضع للعلية بل للترتيب ثم يفهم منه العلية بالاستدلال.

ومنه يعلم بطلان ما في المحصول أن قوله فإنه يحشر ملبيًا إيماء فإن العلية تفهم من الفاء لا من الاقتران.

ثم الظاهر بمراتب كالفاء في لفظ الراوي نحو سهى فسجد زاد هنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفى الظهور لبعده.

أما مراتب الإيماء فضابطتها كل اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان

---

(١) أخرجه الترمذى (٥/٢٤٠) ح (٣٠٢٩)، وقال حسن غريب، وسعيد بن منصور في سننه (٤/١٣١٨، ١٣١٩) ح (٦٦١)، والنسائي في الكبرى (٢/٢٨٨) ح (٣٤٦٨) والطبراني في الأوسط (١/٢٣٤) ح (٧٦٦)، والطبراني في الكبير (١٠/١٨٧) ح (١٠٤٠٧).

بعيدًا فيحمل عليه دفعًا للاستبعاد.

مثال: العين المواقعة في حديث الأعرابى لأن إبرازه الامر بالتكفير في معرض الجواب إذ لـــولا أنه جواب لزم خلو السؤال عنه وتأخير البيان عن وقت الحاجة يجعل في معنى واقعت فكفر وذا للتعليل غير أن الفاء مقدرة سياقية وفيه احتمال عدم قصد الجواب وإن بعـــد آخر قوله عليه السلام لابن مسعود رضى الله عنه وقد توضأ بماء نبذت فيه تميرات لتجتذب ملوحتها «تمرة طيبة وماء طهور» تنبيه على تعليل الطهور به ببقاء اسم الماء.

تمهيدان:

١- قـــد يجـــرى تنقيح المناط فيه أيضًا وهو كما سيجىء حذف بعض الأوصاف والتعليل بالباقى كحذف كونه أعرابيًا، فإن أصناف الناس في حكم الشرع سواسية وكون المحل أهلا لها فإن الزنا أجدر به وكونه وقاعًا إذ لا مدخل لخصوصيته بقى كونه إفسادًا.

ومـــنه يعلـــم أن فهم العلية من عين المذكور أعم من فهم علية عين المذكور أو ما يتضمنه.

٢- أن نحـــو الفاء وإذا إذا لم يمنع حذفهما من فهمهما يعدان إيماء لا تصريحًا كما سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص إذا جف؟ قالوا نعم قال فلا إذن.

ومثل النظير حديث الخثعمية سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمى ويسمى هـــذا تنبيهًا على أصل القياس أما حديث المج لسؤال عمر رضى الله عنه عن قبلة الصائم فقد قيل مثله نبه أن عدم ترتيب المقصود على المقدمة علة لعدم إعطائها حكم المقصود.

وقـــيل لـــيس بتعليل لمنع الإفساد إذ إنما يصلح له ما يكون مانعًا منه وكونه مقدمة للفـــساد لم تفض إليه لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يـــوجب عـــدم الفساد بل هو نقض لما توهم عمر رضى الله عنه أن كل مقدمة للمفسد مفسد.

وفـــيه بحث ومن مراتبه الفرق بين حكمين بوصفين إما بصيغة صفة مع ذكرهما نحو للـــراجل سهم وللفارس سهمان أو ذكر أحدهما نحو القاتل لا يرث وإما بالغاية نحو ﴿لا تَقْـــرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وأما بالاستثناء نحو ﴿إلا أَنْ يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، وإمـــا بالـــشرط نحـــو «مثلا بمثل» فإن اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم وإما بالاستـــدراك نحـــو ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩] فلا شك في إيرائها ظن العلية وإن لم يكن دلالة.

تنبـــيه: فهـــم العلية لا تستلزم القياس كما في آية السرقة والزنا وحديثه إذ كل سرقة

موجبة للقطع بالنص لا بالقياس ولا كون العلة متعدية لأن المنصوصة ولو بالإيماء جاز كونها قاصرة اتفاقًا كما في ﴿لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وآيتى السرقة والزنا وغيرها.

ومنها ذكر الشارع مع الحكم وصفًا مناسبًا له مثل: «لا يقضى القاضي وهو غضبان»(١) تنبيه على علية الغضب لشغله القلب وتشويشه النظر ونحو أكرم العلماء وهذا إيماء اتفاقًا أما ذكر أحدهما فقط كالوصف في ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، والحكم في أكثر ما يستنبط منه العلل نحو حرمت الخمر فقيل إيماء يقدم عند التعارض على المستنبطة وقيل لا وقيل ذكر الوصف إيماء دون ذكر الحكم وهو المختار لأنه من أقسام المنطوق ولا بد فيه من كون المدلول حكمًا أو حالا للمذكور والنزاع لفظى فالإيماء على الأول اقترانهما ذكرًا لهما أو تقدير لأحدهما وعلى الثاني ذكرًا فقط وعلى الثالث ذكرهما أو ذكر المستلزم للآخر كالعلة للمعلول.

تتمة: قيل يشترط مناسبة الوصف المومى إليه في صحة العلية مطلقًا.

وقيل لا والمختار اشتراطه في القسم الأخير الذى يفهم للمناسبة في الباقى وأعنى به شرط فهم المناسبة إذ نفسها لا بد منها في كل علة باعثة.

الثالث: السير والتقسيم ويسمى تنقيح المناط تشبيهًا بتنقيح الشيء عن الفضول التي لا جدوى فيها وهو حصر الأوصاف الصالحة للعلية وإبطال ما سوى الذى يدعى أن علة كتعيين الكل لا القوت والطعم في قياس الذرة على البر.

وفيه تمهيدات:

١- أنه يكفيه في بيان الحصر قوله بحثت لم أجد سواها ويصدق لعدالته أو بقول الأصل عدم غيرها.

٢- إن أبدى المعترض وصفًا آخر ككونه خير قوت لزمه إبطاله وإلا لا حصر ولا ينقطع إذ غايته منع مقدمة وقيل ينقطع لظهور بطلان حصره والحق لا لأنه إذا أبطله ثم حصره فله أن يقول لم أدخله في حصرى علمًا منى بعدم صلوحه علة.

---

(١) أخرجه ابن الجارود في المنتقى (٢٥٠/١) ح (٩٩٧) وابن حبان في صحيحه (٤٤٩/١١) ح (٥٠٦٣) وأبو عوانة في مسنده (١٦٩/٤) ح (٦٤٠٢) والترمذى (٦٢٠/٣) ح (١٣٣٤)، وقال: حسن صحيح، والبيهقى في الكبرى (١٠٥/١٠)، والدارقطنى في سننه (٢٠٦/٤)، والإمام الشافعي في مسنده (٢٧٦/١)، والنسائى في الكبرى (٤٧٤/٣) ح (٥٩٦٢)، وابن ماجه (٧٧٦/٢) ح (٣١٦)، والطبرانى في الصغير (٣٣/٢) ح (٧٣١).

وأيضًا ادعى الحصر المظنون أو أنه ما وجد غيره فهو كالمجتهد إذا ظهر خلاف مظنونه.

٣- إبطال كون بعضها علة كالقوت إما بالإلغاء وهو بيان أن الحكم في صورة كذا كالملح بالمستبقى فقط وهو الكيل وليس نفى العكس الذى لا يقيد عدم العلية لأن المراد هنا ليس المحذوف جزء علة وإلا لما كان المستبقى مستقلا بالحكم وكان المراد ثمة ليس المحذوف تمام علة وإلا لما بقى الحكم بدونه.

لا يقال فليجعل الملح أصلا ويكفى مؤنة الإبطال إذ الملح مثلا لعلة أكثر مؤنة لأنه يشتمل على أوصاف ليست في البر يحتاج إلى إبطالها وإما ببيان أنه طردى أي من جنس ما علم الغاؤه من الشارع مطلقًا كالطول في القصاص والكفائة والإرث وغيرها أو في ذلك الحكم كالزكاة والأنوثة في العتق دون الشهادة والفضاء والإرث.

وإما بعدم ظهور مناسبته ولا يجب ظهور عدمها لأنه يصدق في قوله بحثت فلم أجد لعدالته فإذا قال المعترض فكذا المستبقى لا يلزمه بيان المناسبة وإلا خرج عن تنقيح المناط إلى تخريج المناط بل تعارضًا ولزمه الترجيح كما لو كان علته متعدية فإنها أفيد من القاصرة.

وإما بعدم ظهور التأثير لا بظهور عدمه كما مر مثاله أن علة حرمة الربا إما المال أو الاقتيات والادخار أو الطعم أو القدر والجنس إذ لا قائل بغيرها.

لا يصلح مطلق المال علة لصحة أنه عليه السلام استقرض بعيرًا ببعيرين والإجماع على جواز بيع فرس بفرسين.

قال الشافعي رضى الله عنه ولا الادخار لعموم لا تبيعوا الطعام بالطعام المدخر وغيره.

وكذا القدر والجنس لأنه لا يلايم حرمة الربا فيفسد وضعه بخلاف الطعم جيده يشعر بالعزة لأن بقاء البشر والحيوانات به فلا يوجد الزائد فيه مجانًا.

وقال مالك رضى الله عنه وكذا الطعم لأنه ما لم يصلح للادخار يكون بمعرض الفساد فلا يشعر بالعزة المؤثرة في ذلك.

قلنا قد وجد حرمة الربا بدون الطعم في الأثمان والثمنية قاصرة وبدون الادخار في الملح.

لا يتم فساد وضع القدر والجنس لأن المصلحة رعاية غاية العدل وإنما يتحقق فيما فيه المساواة صورة بالقدر ومعنى بالجنس كما مر على أن علتيهما ثابتة بإشارة النص كما مر.

تنبيه: إنما لم يذكره مشايخنا مع صحته طريقًا واستعمالهم إياه كثيرا لأن مآله في

التعيين إلى أحد الباقية من النص أو الإجماع أو المناسبة والتأثير ولأنه يفيد جواز العمل به لا صحة التعليل إلا ببيان تأثير المستبقى كما سيجيء.

قال الغزالي رحمه الله: النظر في مناط الحكم أي علته إما في تحقيقه أو تنقيحه أو تخريجه.

فتحقيق المناط النظر في معرفة وجود العلة المنصوصة أو المجمع عليها في صور أخر ولا خلاف في صحة الاحتجاج وتنقيحه النظر في تعيين ما دل النص أو الإجماع على عليته من غير تعيين بحذف غيره من الأوصاف وقد أقر بهذا أكثر منكرى القياس.

وتخريجه النظر في إثبات علة حكم نص أو اجمع عليه دون علته وهذا هو الذى نفاه عامة نفاة القياس.

تحصيل كلي:

التقريب في جميع الطرق الظنية أن يقال بعد إن الأصل في النصوص التعليل إما لما مر وإما لأنه لا بد للحكم من علة وجوبًا عند المعتزلة وتفضلا عند غيرهم وإما لأن كون إرساله عليه السلام رحمة للعالمين يقتضي مراعاة مصالحهم وإما لأنه الغالب في الأحكام إذ التعليل بالصالح أقرب إلى الانقياد من التعبد المحض فيكون أفضى إلى مقصود الحكيم فإلحاق الفرد بالأغلب واختيار الحكيم الأفضى إلى مقصوده هو الأغلب لما دل الدليل على أن هذا النص معلول للحال وقد ثبت ظن العلة وتأثيرها بالمسلك فيجب العمل به للإجماع على وجوب العمل بالظن المعتبر شرعًا في علل الأحكام.

الرابع: المناسبة ويسمى تخريج المناط لأنه ابداء مناط الحكم وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم كالقتل العمد العدوان للقصاص والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح مقصودًا للعقلاء من حصول مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تنقيصها والمصلحة اللذة كحفظ النفس والطرف في القصاص أو وسيلتها القريبة كدفع الألم أو البعيدة كفعل يوجبه أو الأبعد كالانزجار وكذا المفسدة الألم أو وسيلته وكلاهما نفسى وبدنى دنيوى وأخروى فإن كان الوصف خفيًا كالرضاء في المعاملات أو غير منضبط يلازمه ملازمة عقلية أو غيرها كلية أو غالبة أي يكون ترتب الحكم عليه محصلا للحكمة دائمًا أو غالبًا فيسمى مظنة كالإيجاب والقبول ثمة ونفس السفر هنا وسن الأول استعمال الجارح في المقتل للقتل العمد العدوان لأن العمدية بالقصد وهو خفى فيناط بما يقتضي عليه عرفا بكونه عمدا وهو معنى ما قال أبو زيد ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول.

قبل تعريف الجمهور أولى إذ عند المناظرة ربما يقول الخصم لا يتلقاه عقلى به.

قلنا مشترك الإلزام والحل فيهما أن المراد بالعقول ما للغالب من الكمل المنصفين بدليل الإطلاق والاستغراق عرفى.

وله تقسيمات ثلاث:

١- باعتبار فضائه إلى المقصود فهو إما متيقن كالبيع المحلل أو غالب كالقصاص للانزجار إذ الممتنع أكثر ولا ينكرهما أحد أو مساو كحد الخمر للزجر أو مغلوب كنكاح الآيسة لغرض التناس وقد أنكرا والمختار لجواز.

لنا أن بيع الشيء مع ظن عدم الحاجة إلى عوضه لا يبطل إجماعًا وكذا السفر مع ظن عدم المشقة كالملك المرفه يسار به في المحفة لسقوط النطفة المرتب عليه منع الوطئ قبله فيما باع مشترى الجارية إياها من البايع في المجلس يجب على الثاني عندنا إدارة للحكم على المظنة وهو حدوث الملك الغالب فيه احتمال الشغل والغالب كالمتحقق وكذا في المثال الأول خلافًا لعامتهم والشافعى رضى الله عنه إنما قال به في جارية بكر أو ثيب اشتريت من امرأة أو طفل لجعله علة الاستبراء هنا شيئًا آخر.

٢- بحسب مقصوده وهو أنه إما حقيقى لمصلحة دينية كحفظ الدين كما في الجهاد أو لتكميلها كرياضة النفس وقهرها وتهذيب أخلاقها في سائر العبادات أو دنيوية إما ضرورية كحفظ النفس والمال والنسب والعرض والعقل في القصاص والضمان وحد السرقتين والزنا والقذف والشرب أو تكميلها كما في حد قليل الخمر لدعائه إلى الكثير بما يورث من الطرب المطلوب زيادته إلى أن يسكر ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه وإما حاجية فإما لنفسها كحاجتنا إلى المعاملات للبقاء المقدور ولا ضرورة فيها إذ لا يؤدى فواتها إلى فوات شيء من الخمسة الضرورية غير أن حاجاتها متفاوتة حتى انتهى البعض إلى حد الضرورة كالإجارة في تربية الطفل الذى لا أم له وكشرى المطعوم والملبوس فإطلاق الحاجى باعتبار الأغلب ولتكميل الحاجية كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل لولى الصغيرة فإنه أشد إفضاء إلى دوام النكاح وهو مكمل لمقصوده وإما محسنة كسلب أهلية الشهادة من العبد وإن كان دينًا عادلا خطا لرتبته فإن الجرى بمحاسن العادات اعتبار المناسبة في المناصب وكحرمة تناول القاذورات فإنه قادح في علو منصب الآدمى المكرم وإما إقناعى وهو المناسب في الوهم لا عند التأمل كنجاسة الخمر لبطلان ببيعها فإنه يناسب الإذلال والبيع والإعزاز وعنى النجاسة وهو المنع من صحة الصلاة لا يناسب بطلان البيع.

وأقول يمكن رد كل من الحاجية والمحسنة والإقناعية إلى تكميل المصلحة الدينية أو الضرورية أن تنقيص مفسدتها على ما لا يخفى فإن حفظ بقاء الشيء مكمل لحفظه ولو بالضرورة وكذا مكمل المكمل مكمل وفى تعدية ولاية من لا ولاية له مفسدة التخاصم ففى ردها دفعها وتناول القاذورات على ما يقال يورث خبث النفس المفضى إلى العصيان ففى المنع عن التلبس بها ولو بالبيع الذى هو مظنة الرغبة وطريق الإعزاز تكميل لعدم الانتفاع به الذى هو مقصود البطلان أو تنقيص لألفة النفس الأمارة الكثيرة الشوق إلى متخيلها.

تنبيه: لا بد من رجحان المصلحة على المفسدة فيما إذا اجتمعتا وإلا تنحزم المناسبة على المختار لضرورة قضاء العقل.

قالوا: لو لم يكن مفسدة الصلاة في الدار المغصوبة راجحة ومتساوية لما حرمت.

قلنا: محل المفسدة وهو الغصب غير محل المصلحة وهو الصلاة حتى لو اتحدا انحزمت كصوم يوم العيد وإذا وجب رجحانها فعند التعارض لا بد من ترجيحها جزئيًا بحسب خصوصيات المواد أو كليًا بأن المصلحة لو لم تكن راجحة لما ثبت الحكم لأن ثبوته لا لها قد مر بعده.

٣- بحسب اعتبار الشارع أربعة أقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل وهذا التقسيم مقدمة لتحقيق المختار عندنا وتدقيق الفرق بينه وبين مذاهب الخصوم فنقول المناسب ان اعتبر شرعًا نوعه في نوع الحكم فهو غير المرسل وإلا فالمرسل والتعبير بالنوع أولى منه بالعين لإيهام الثانية اعتبار خصوصية المحل دون الأولى والأول خمسة أقسام لأنه إن ثبت ذلك بالكتاب أو السنة أو الإجماع إذ القياس لا يثبت السببية فهو المؤثر كالسفر والطواف والصغر في القصر وطهارة سؤر الهرة وولاية المال وإن كان بمجرد ثبوت الحكم على وفقه ثبوتًا اتفاقيًا نوعيًا فهو غير المؤثر فإن ثبت بالأدلة الثلاثة اعتبار نوعه في جنس الحكم أو جنسه في نوعه أو جنسه فهو الملائم كالصغر في جنس الولاية والعجز عن التصرف في ولاية النكاح ومطلق الولاية كما في الحضانة كل ذلك بالإجماع أما الصغر في ولاية النكاح فلم يعتبر بدلالة النص أو الإجماع بل بمجرد ثبوت الحكم على وفقه وإن لم يثبت الاعتبار بها أصلا بل علم بالترتيب بين النوعين فهو الغريب مثاله التقديرى أيها كان فهذه خمسة مؤثر ولائمات ثلاث وغريب كلها مقبولة اتفاقًا وربما يطلق المؤثر على ما يشتمل الخمسة وهو مرادنا حيث نقول لا يقبل إلا المؤثر فيه وما اعتبر الشارع نوعه في النوع مطلقًا.

وربما تقسيم إلى أربعة ما اعتبر الشارع جنسه أو نوعه في جنس الحكم ونوعه فالجنس كعلية الصبا لسقوط الزكاة لأن العجز بعدم العقل معتبر في سقوط ما يحتاج إلى النية والجنس في النوع كعلية الصبا لسقوط ما يحتاج إلى النية ونوع في الجنس كعلية العجز بعدم العقل لسقوط الزكاة والنوع في النوع كعلية سقوط ما يحتاج إلى النية فالغريب منه يندرج فيما اعتبر نوعه في نوعه وهذا التقسيم لمنع الخلو وأما المرسل فخمسة أيضًا لأنه إما إن علم الغاؤه كتقديم الأمر بصيام شهرين متتابعين على تحرير الرقبة في كفارة الظهار أو القتل في حق من يسهل عليه التحرير دون الصوم أو لم يعلم فإن علم بأحد الأدلة الثلاثة اعتبار نوعه في جنس الحكم أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه ولم يعتبر نوعه في نوعه إلا بأحدها ولا بترتيب الحكم على وفقه وإلا لم يكن مرسلا فملائم كعلة دعاء القليل إلى الكثير لحرمته في النبيذ قياسًا له على قليل الخمر مناسب لم يعتبر الشارع نوعه في نوعه بل جنسه وهو مطلق الدعاء إلى الحرام في جنسه وهو مطلق حرمة الداعي كما في حرمة الخلوة الداعية إلى الزنا ومبادى الوطيء في الاعتكاف وحرمة المصاهرة.

وعليه ينبنى حمل أمير المؤمنين علي رضى الله عنه حد الشرب على حد القذف وإن لم يعلم فغريب كعلية الفعل المحرم لغرض فاسدًا عنى لا كالبيع وقت النداء لرد غرضه في قياس البينونة في مرض الموت على قتل المورث وهذه أيضًا خمسة ما علم الغاؤه والملائمات الثلاث والغريب المكتنفان مردودان اتفاقًا في الملائمات الثلاث الاختلاف الآتى فلكل من الملائم والغريب معنيان قسيمان للمرسل بأحدهما قسمان منه بالآخر.

إذا علمت هذه فالمعتبر عندنا في جواز العمل به لا صحة التعليل الموجبة للعمل المناسبة أولا وعند أصحاب الطرد يصح التعليل بمجرده والملائمة ثانيًا إذ لا يقبل من المرسل الغريب وما علم الغاؤه اتفاقًا من مشترطى المناسبة ولذا لا يصح التعليل بمجرد كونه متضمنًا لمصلحة حتى يثبت الملائمة بضم خصوصية اعتبرها الشرع لما علم من الغائه وذلك بالموجه المذكور المعتبر في المرسل وغيره وهو كونه بحيث اعتبر الشارع نوعه في جنس الحكم أو جنسه في نوعه أو جنسه وإن لم يعتبر نوعه في نوعه لا بالثبوت بالأدلة الثلاثة ولا بمجرد ترتب الحكم عليه وهو المعنى بكونه على وفق العلل الشرعية المنقولة من السلف كما أن تعليل ولاية الإنكاح بالصغر يناسب تعليل الرسول عليه السلام طهارة سؤر الهرة بالطوف لاندراج العلتين تحت الضرورة اندراج الحكمين تحت حكم يندفع به الضرورة.

قيل ضرورة حفظ النفس لا يكفى ملائمًا فكيف مطلق الضرورة لأنها قد لا تكون

مصلحة كما في الجهاد.

قلنا: فلا يكون مناسبًا أيضًا وقد اعترف به بل ذلك لرجحان مصلحة الدين على مفسدة النفس يؤيده خبر (لن يكمل) وهذه هى المرادة بالإخالة عند الشافعية والمالكية والأوصاف التي تعرف عليتها بمجرد الإخالة تسمى بالمصالح المرسلة فهذه مصححة للتعليل وموجبة للعمل به عند بعض الشافعية والمالكية كإمام الحرمين وغيره مطلقًا وعند الغزالى بشروط ثلاثة كونه ضروريًا لا حاجيًا وقطعيًا لا ظنيًا وكليًا لا جزئيًا كما في تترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين إذا علم الاستيصال لولا الرمى فإن اعتبار الجنس في الجنس وهو دفع ضرورة الضرر الكثير في ارتكاب الضرر القليل ثابت بالأدلة الثلاثة بل في جميع الواجبات والمحرمات بخلاف تترس أهل قلعتهم إذ لا ضرورة ورمى بعض المسلمين من السفينة لنجاة بعض إذ لا كلية فإن الهلاك مخصوص بأهل السفينة وتوهم الاستيصال إذ لا علم وأما عند بعض الشافعية فإنما يجب بشهادة الأصل ويكفى العرض على أصلين كالشاهدين وهى على القول الأول للاحتياط ويجوز العمل به قبل العرض فالنقض جرح والمعارضة دفع.

وعلى التأنى بها يصير حجة وهى أن يوجد للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه فيشمل جميع صور غير المرسل لوجوب اعتبار النوع في النوع فيه وقسمًا من المرسل الملائم وهو الجنس في النوع فهى أعم من كل منها مطلقًا ويباين الأربعة الباقية لفقدان الترتيب على نوع الوصف أو جنسه ولا يصح الحكم بالعموم من وجه لأنها تبيانها إلا بحسب الوجود فيجتمعان في المركبات.

قال الغزالى رحمه الله من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهو أصل القياس وما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل وما لم يشهد له بشىء وهذا في محل النظر ولما أريد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع من الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظها أو يقويها ودفعها مفسدة والمناسب أو المخيل عند الإطلاق ينصرف ويجوز أن يؤدى إليه رأى المجتهد وإن لم يشهد لها أصل معين كما في مسألة التترس فإن تقليل القتل هو المشروع كمنعه لكن قتل من لم يذنب غريب لا يشهد له أصل معين فإنما يجوز ويخصص مثله من العمومات المانعة للقتل بغير حق للقطع بأن الشرع يؤثر الكلى على الجزئى وحفظ أصل الإسلام على حفظ دم مسلم وهذا وإن سميناه مصلحة مرسلة لا قياسًا إذ ليس له أصل معين لكنا اعتبرناه لرجوعه إلى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالنص والإجماع وقرائن الأحوال وأما المصالح الحاجية التحسينية فلا يجوز الحكم بها ما لم

يعتضد بشهادة الأصول لأنه يجرى مجرى وضع الشرع بالرأى وإذا اعتضد بأصل فهو قياس.

وقال أيضًا: المعانى أربعة:

١- ملائم شهد له أصل معين فيقبل.

٢- مناسب غير ملائم لا يشهد له هو فلا يقبل كحرمات القاتل لولا ورود النص المعارض.

٣- مناسب غير ملائم شهد له فهو محل اجتهاد.

٤- ملائم لا يشهد له هو وهو الاستدلال المرسل وهو محل اجتهاد أيضًا.

ونحن نقول ما ليس فيه شهادة الأصل أو الملائمة لا يعتبر لما مر وكذا ما فيه هما إن كان مرسلا لأن المعتبر في صحة التعليل ووجوب العمل به عندنا التأثير فإنه كالعدالة كما أن الملائمة كلفظ الشهادة ولذا لم يذكر المناسبة والتأثير إلا مسلكًا واحدًا واشترطنا في السير بيان تأثير المستبقى لكن لا بالمعنى الأول لأنه قسم من غير المرسل وهو بأقسامه الخمسة مقبولة اتفاقًا بل بالمعنى الثاني الشامل لها وهو اعتبار الشارع النوع في النوع سواء ثبت ذلك بالادلة الثلاثة أو بترتب الحكم على وفق الوصف وسواء ثبت الأقسام الثلاثة الأخر بها أو لم تثبت وشهادة الأصل أعم من التأثير بهذا المعنى الأعم لوجودها في قسم من المرسل الملائم بدونه فبالمعنى الأخص بالأولى وكذا من الإرسال للعكس لكن من وجه وأخص من الملائمة أعنى الإخالة لوجود الملائمة في قسمين آخرين من المرسل الملائم بدونها ولذا اشترطت بعد اشتراط الملائمة عند بعضهم.

ومنه يعلم أن كل تعليل بالمؤثر قياس عندنا كما قال شمس الأئمة ذكر أصله أو ترك لوضوحه لاستلزامه التأثير بشهادة الأصل لا كما زعم في التنقيح من أنه في النوع أو الجنس في النوع قياس لوجود شهادة الأصل وكذا في الآخرين إن وجدت وإلا فتعليل مقبول اتفاقًا وإن سمى قياسًا عند بعض واستدلالا عند آخرين.

وقال صاحب التنقيح التأثير أن يثبت بنص وإجماع أحد الاعتبارات الأربع والجنس قريب والأملة للنوعين السكر في الحرمة وللجنسين الضرورة في التخفيف للطوف في الكراهة وللنوع في الجنس الصغر في جنس الولاية لولاية النكاح ولعكسه عدم دخول شيء في عدم فساد الصوم لقبلة الصائم والملائمة أن يثبت بهما اعتبار الجنس في الجنس وهو بعيد بعد أن يكون أخص من كونه متضمنًا لمصلحة والإرسال أن يثبت بهما اعتبارهما إما في البعيد وهو الذى اختلف فيه الغزالى رحمه الله وإما في الأبعد وهو غير

مقبول اتفاقًا.

وفيه بحث فأولا إن رسم التأثير لا يتناول الغريب من غير المرسل وهو مقبول اتفاقًا باعتـــرافه وثانيًا أن المراد بالنوع هو الإضافي فيصدق على أي وصف كان أخص سلمنا تعييـــنه بأن المراد عين الوصف المدعى عليه لكن البعيد وإلا بعد لا يتعين إذ لو أريد بهما الـــتفاوت بمـــرتبة لا يناســـب تمثيل إلا بعد بكونه متضمنًا لمصلحة لأن بعده المتضمن لضرورة ثم لحفظ العقل ثم إيقاع العداوة والبغضاء ثم السكر ثم الخمرية وكذا تمثيله الجنس القـــريب للـــولاية والطهـــارة بالضرورة ولن أريد بالأبعد أعلى الكل وبالبعيد ما بعده فالمناسب أعم من متضمن المصلحة أو دافع المفسدة بل وصف نيط به حكم الشرع أعم مـــنه ســـلمنا أن أعلى الكل متضمن المصلحة فيكون ما بعده وهو الضرورة بعيدًا وقد جعلها جنسًا قريبًا للولاية والطهارة.

وثالـــثًا: أن المتضمن لمصلحة لا يلزم أن يكون أبعد على ما عين النوع بأنه الوصف المدعـــى علـــة لاحتمال أن يكون المدعى عليه هو الإنزال منه والتعويل على ما شيدنا أركانه.

تتمتان:

١ - الاعتـــبارات الأربع البسيطة إذا ركبت ثنائيًا ستة لأن اعتبار كل مع الثلاثة الباقية يحصل اثنى عشر ستة منها مكروه وثلاثيًا أربعة باعتبار طرح كل ورباعيا واحد فالمجموع أحـــد عـــشر والمراد بالاعتبار القصدى لا الضمنى وإلا فلا إفرادًا إلا للجنس في الجنس والـــنوع في النوع رباعى والآخران ثنائيان والأمثلة غير خافية عند حفظ الماضية إذ علم مـــثال الرباعى كالسكر في الحرمة وكذا جنسه وهو القاء العداوة والبغضاء أو في وجوب الزاجـــر الأعـــم من الدنيوى كالحد والأخروى كالحرمة علم سائرها بفرض البعض دون الـــبعض والفـــرض كاف في التمثيل ومن هنا يتصور حمل السكر على القذف حين صار مظنة له لاشتراكهما في إلقاء العداوة والبغضاء.

٢ - أقـــوى الاعتـــبار الرباعى ثم الأكثر فالأكثران لم يشتملا على النوع في النوع أو اشـــتملا علـــيه وإلا فالذي هو فيه لأنه بمنزلة النص حتى أقر به منكرو القياس ولتضمنه البواقى.

لنا في أن العدالة بالتأثير أولا أنه دليل شرعى فيعتبر فيه معتبر الشرع.

وثانيًا: أن المنصوصة والمنقولة عن السلف مؤثرة كما ستتلوا مثلتها فكذا المستنبطة.

وثالـثًا: أن مـا لا يحس كعلية الوصف يعلم بظهور أثره في موضع كمعرفة الصانع اسـتدلالا بآثار صنعه كما أشير إليه في الآيات وصدق الشاهد باحترازه عن محظور دينية قالـوا أثـر الوصف لا يحس أو لا يعقل أي لا يقتضيه العقل وفى مثله ينتقل إلى شهادة القلب كالتحرى.

قلـنا الخـيال ظن مجرد والظن لا يغنى من الحق شيئًا نعم يوجب العمل فيما اعتبره الشرع لا مطلقًا ولا دليل هنا على اعتباره ومع ذلك فإنه أمر مبطن فلا يكون على الغير ويمكن معارضته لكل أحد فالاكتفاء بمجرد المناسبة أو الإخالة يرفع الابتلاء ويفتح باب القياس على كل متفقة لم يبلغ درجة الاجتهاد كما يقال يجب الزكاة المديون قياسًا على شيء من صور الوجوب رعاية لمصلحة دفع حاجة الفقير وكقول بعض المالكية بفرضية العقـدة الأولى لأنها مثل الأخيرة وبعض الشافعية تجب قيمة العبد المقتول خطأ بالغة ما بلغت لأنه مال مبتذل يباع ويشترى كالفرس والأخ لا يعتق لو ملك لأنه محل لدفع الزكاة ويجوز أن يتزوج الآخر حليلته بعد الفرقة ويجري بينهما قبول الشهادة كابن العم.

وأمـا العـرض علـى الأصول فلا يعدل لأنها شهود لا مزية كون ولا تعديل بكثرة الـشهود وفرق الفريق الأول بأن الشاهد مختار مكلف فيحتمل وقوع ما يسقط شهادته والوصف بعد ملائمته لا يحتمل ما يبطل صلاحيته باطل لأنه يحتمله بأن لا يعتبره الشرع كالأكل ناسيًا للإفطار ومن دلائله ورود المناقضة والمعارضة بل أقوى لأن عدم الاعتبار يهدم أصل صلاحيته والفسق في الشاهد لا يهدم أهليته وترتب الأثر على المؤثر معلوم لغة مـن نحو سقاء فإرواه وعيانا من إسهال المسهل وغيره ودلالة شرعية كما مر في عدالة الشاهد فالقول به معقول.

فمـن المنـصوصة التعليل في خبر الهرة بضرورة الطوف ولها أثر في سقوط الحرمة والنجاسـة بالآية والإجماع حتى لا يجب غسل الفم واليد على من اضطر إلى أكل الميتة والدم وإنما كره لقوله عليه السلام «الهرة سبع» وقد بعث لبيان حكم الشرع فالجمع بينهما فـيها وفى خبر المستحاضة بكونه دم عرق أي مسفوحًا ومعلقًا بالانفجار ولهما أثر في النجاسـة والخروج أي قوة الوصول إلى موضع يجب تطهيره في الجملة ولهما في وجوب الطهارة ولكونها مرضًا في التخفيف بتبقية الطهارة مع المنافى وفى أحد خبرى المج بعدم دخول شيء في البطن على عدم إفساد الصوم وإن حصل مقدمة شهوة الفرج وله أثر في ذلـك كمـا مـع مقدمة شهوة البطن وفى الآخر بكون الصدقة مطهرة ووسخًا كالماء المستعمل وله أثر في أن الامتناع عن شربه من معالى الأمور فكذا حرمة الصدقة.

ومن المنقولة عن السلف ما في اختلاف الصحابة في ميراث الجد مع الأخوة حتى ضربوا فيه الأمثال من الطرفين فرجح ابن عباس رضى الله عنه قربه قائلا ألا يتقى الله زيد ابن ثابت يجعل ابن الابن ابنًا ولا يجعل ابن الأب أبًا يعنى أنه أقوى من الأخ فكذا الجد لاستوائهما اتصالا وسواه معهم زيد رضى الله عنه بتشبيههم بفروع الشجر وشعوب الوادى من الأنهار والجداول وقد عارضه الجزئية.

وقول عمر رضى الله عنه لعبادة بن الصامت حين قال ما أرى النار تحل شيئًا في الطلاء يعنى إن صيرته مكررًا بعد الطبخ كهى قبله أليس يكون خمرًا ثم يصير خلا فتأكله علل بتغير الطبع كمتى صار إنسانًا وحمار صار ملحًا.

وقول أبى حنيفة رحمه الله لا يضمن الأب لشريكه في ما شريا ابنه أو ملكاه بهبة أو صدقة أو وصية أو شريًا بعد ما علق أحدهما عتقه بشراء نصفه أو شرى نصف ابنه وعندهما يضمن من اليسار ويستسعى العبد من الإعسار لا بطالة كإعتاق أحد الأجنبيين نصيبه بخلاف ما إذا ورثاه إذ لا اختيار فيه.

قلنا لأنه أعتقه برضاه لأنه قد ثبت حكمًا بمباشرة العلة فإن الرضا بها رضاء بحكمها دلالة إذ لخفاء الرضا إدارًا على سببه ولو غير عالم بقرابته كأمره بأكل طعامه غير عالم بأنه ملكه.

وقول محمد رحمه الله في تصنيفه وهو قول الإمام أيضا في إيداع الصبي شيئا سلطه على استهلاكه والتسليط على الشيء رضاء به فلا ضمان والتقييد بالحفظ لا يصح في حق الصبى إذ لا ولاية له عليه.

وقول الشافعي رحمه الله في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لأنه أمر رحمت عليه والنكاح أمر حدت عليه ففرق بوصف مؤثر.

وقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال والأصل عدم قبول شهادتهن لغلبة غفلتهن فإنما قبلت ضروريًا في الأموال لعموم البلوى كثرة وابتذالها وليس كثرة النكاح مثلها وهو عظيم الخطر والكل أوصاف ظاهرة الآثار فتعليلنا في مسح الرأس بأنه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف بالمؤثر في التخفيف في الفرض حتى تأدى ببعض المحل ففى السنة أولى.

أما قوله ركن في الوضوء فيسن تكراره فغير مؤثر في إبطال التخفيف فمن الركن ما فيه خفة كالتيمم والمسح وكذا المؤثرة في ولاية الإنكاح الصغر المعجز لا البكارة وفى اشتراط النية المعينة صوم رمضان العينية فلا يحتاج إليها ذكرًا إلا عند المزاحمة لا الفرضية.

لا يقال التعليل بالأثر ليس قياسًا لعدم الأصل لأن الأصل في مثله مجمع عليه متروك لوضوحه كما أن أصل إيداع الصبى إباحة الطعام لأحد.

وقيل بيان علة شرعية للحكم مثل قوله عليه السلام «**أنها من الطوافين**»(١) ويسمى استدلالا كالتعليل بالعلة القاصرة عند الشافعي رحمه الله ليس قياسًا.

والحق أن يعد قياسًا مسكوتًا عن أصله إذ لا مزيد على الأدلة الأربعة في الحقيقة كما سيتحقق.

وأما الفاسدة فمنها كونه شبهًا والشبه وصف اعتبره الشرع في بعض الأحكام ولم يعلم مناسبته وهو بين المناسب والطردى لأن الوصف إن علم مناسبته فمناسب وإن لم يعلم فإن التفت الشارع إليه فشبه وإلا فطردى فيشبه المناسب من حيث الثقات الشارع والطردى من حيث عدم العلم بالمناسبة وعليه تثبت بالإجماع والنص والسير لا بتخريج المناط لأن علم بالمناسبة.

مثاله قولهم إزالة الخبث طهارة تراد للقربة فيتعين الماء لها كطهارة الحدث إذ المناسبة بين كونها طهارة تراد لها وبين تعين الماء غير ظاهرة لكن إذا تعين وصف من بين أوصاف المنصوص لالتفات الشارع إليه دون غيره يتوهم أنه مناسب فقد اجتمع فيها كونها قلعًا له وطهارة تراد للقربة والشارع اعتبر الثاني في تعين الماء كما في الصلاة والطواف ومس المصحف اعتبارًا في الجملة أي إذا كانت الطهارة عن الحدث.

قلنا: التعليل به إما للقصر وقد مر بطلانه وإما للتعدية كما هو الظاهر من المثال ولا يصح لأن الوارد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس ولا نعنى بذلك إلا ما لا يدرك مناسبته لا أن العقل ينفيه بإدراك من حجج الله تعالى ولا تناقض فيها ومنه يعلم حال الطردى بالأولى.

تنبيه: قد يطلق الشبه على الأشبه من وصفين يردد باجتماعها الفرع بين أصلين كالنفسية والمالية في العبد المقتول المتردد بهما بين الحر والفرس وهو بالحر أشبه وحاصله

(١) أخرجه ابن الجارود في المنتقى (١/٢٦) ح (٦٠)، وابن خزيمة في صحيحه (١/٥٥) ح (١٠٤) وابن حيان في صحيحه (٤/١١٤-١١٥) ح (١٢٩٩)، والحاكم في مستدركه على مسلم (١/٢٦٣) ح (٥٦٧) والترمذى (١/١٥٣-١٥٤) ح (٩٢)، والدارمى (١/٢٠٣) ح (٧٣٦) والبيهقى في الكبرى (١/٢٤٥) ح (١٠٩٢)، والدارقطنى (١/٧٠) والإمام الشافعي في مسنده (١/٩) وأبو داود (١/١٩) ح (٧٥)، والنسائى في الكبرى (١/٧٦) ح (٦٣)، وابن ماجه (١/١٣١) ح (٣٦٧) والإمام مالك في موطئه (١/٢٢) ح (٤٢)، والطحاوى في شرح معانى الآثار (/١٩) والإمام أحمد في مسنده (٥/٢٩٦) ح (٢٢٥٨).

المرجح من مناسبتين تعرضتا وليس مما نحن فيه فلا تغلط من الاشتراك فتخطئ فيخطئ ابن أخت خالتك.

ومنها الطرف ففسره بعضهم بالدوران وجودًا وبعضهم به وجود وعدمًا ويسمى الطرد والعكس لكن من غير اعتبار صلوح العلية وإلا لخرج إلى المناسبة وآخرون زادوا على الطرد والعكس لكن من غير اعتبار صلوح العلية وإلا لخرج إلى المناسبة وآخرون زادوا على الطرد والعكس قيام النص في الحالين ولا حكم له كما في آية الوضوء فوجوب الوضوء دار مع الحدث وجودًا وعدمًا ولا حكم للقيام إلى الصلاة في الحالين وفى خبر غضب القاضي فحرمة القضاء دارت مع شغل القلب وجودًا وعدمًا ولا حكم للقيام إلى الصلاة في الحالين وفى خبر غضب القاضي فحرمة القضاء دارت مع شغل القلب وجودًا وعدمًا ولا حكم للغضب فيهما غير أن الدوران العدمى فيهما بمفهوم المخالفة عند من يقول به وبالأصل عندنا ثم منهم من يقول بأنه يفيد العلية بمجرده ظنًا.

ومنهم من يقول يفيدها قطعًا والمختار أنه لا يفيدها أصلا.

لنا أولا أن الشرع جعل الأصل شاهدًا كما جعل كامل الحال من الأمة شهيدًا ويقتضى ذلك صلاح الشهادة بوصف خاص يتميز به عن غيره كلفظ الشهادة المبينة البالغة في الوكادة لإنبائها عن المشاهدة ولذا كان أشهد يمينًا دون غيره وعدالة الشاهد وقط لا يعرف صحتها بكثرة الشهود ولا بكثرة أدائها فكذا هنا لا بد من صلاحه بمعنى معقول كالمناسبة والملائمة ومن عدالته بالتأثير ليتميز بذلك عن الشرط وغيره وألا يكون فتحًا لباب الجهل والتصرف في الشرع ومجرد الاطراد مع أنه لا يتعلق بالمعنى لا يصلح مميزًا لأن الثابت به كثرة الشهود التي هى الأصول أو كثرة أداء الشهادة التي هى الأوصاف ولأنه قد يزاحمه الشرط ولا سيما المساوى في ذلك كالمتعلق به في إن دخلت الدار فأنت طالق وكدوران وجوب الزكاة وصدقة الفطر والطهارة مع الحلول والفطر والحدث دورانها مع النصاب والرأس وإرادة الصلاة وقد يزاحمه ملازم الوصف المدعى علة تلازم تعاكس أو لازمه كالرايحة المخصوصة الملازمة للسكر وقد يقع بطريق اتفاق كلى ومع قيام هذه الاحتمالات لا يحصل الظن بالعلية لكثرتها ووحدة العلية اللهم إلا بالالتفات إلى نفى وصف غيره بالأصل أو بالسير فيخرج عن التجرد المشروط في المبحث ولذا لم يوجد التمسك به في علل السلف.

قيل جواز مزاحمة الغير إنما يقدح في إفادة ظن العلية إن لو أريد به التساوى وهو ممنوع إذ لو أريد عدم الامتناع لم ينافها.

قلنا على تقدير تسليم عدم التساوى بعد ثبوت جواز المزاحمة لا بد من رجحان طرف المظنون وليس ذلك بمجرد الاطراد وإلا فلا مزاحمة أصلا بل لعدم المزاحم إما خارجًا بالأصل أو عقلا بالجهل والأول خروج عن المبحث الثاني استدلال بالجهل فلو صح ذلك فقبل الطرد أسهل وأما قوله تعالى ﴿قُلْ لا أَجِدُ﴾[الأنعام: ١٤٥] الآية فمن النبي عليه السلام المحيط علمه بأحكام شرعه وقد قال بأمر الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ﴾ [آل عمران: ٥].

قيل ليس استدلالا بعدم وجدان المعارض أو المناقض مطلقًا بل بعد الطلب وذلك بغلب الظن بعدمه.

قلنا فزاد في الطنبور نغمة لأن نفى الغير ح بأمرين أولا بالأصل ثم بأنه لو كان لوجده المجتهد بالطلب عادة.

وثانيًا: أن الطرد باطل لوجوده في جميع الاتفاقيات يوضحه أنه سلامة عن النقض والسلامة من من مفسد واحد لا توجب الانتفاء لكل مفسد وعلى تقدير انتفائه لا بد من صحة الشيء بعد عدم المانع من علة مقتضية وكذا مع العكس لأنه لو شرط في صحة العلية ففى نفس العلية بالأولى وليس شرطًا لجواز ثبوت الحكم بعلل شتى يوضحه أنه سلامة عن المعارضة فهى لا تكفى مصححة بل بعد ثبوت المقتضى.

قيل يجوز أن يكون المصحح الهيئة الاجتماعية إذ لا يلزم من عدم صلوح كل للعلية عدم صلوح المجموع كما في أجزاء العلة المركبة قلنا فلو شرط المجموع في صحة العلية لشرط في العلية بالأولى ولم يشترط لعدم شرط الانعكاس يوضحه أن المجموع سلامة عن المفسدين ورفع للمانعين فأين المقتضى.

قيل هذا شرط علية الوصف الطردى لا مطلق الوصف وشرط الخاص لا يلزم اشتراطه للعام.

قلنا حاصله الظن بالعلية من صفتها الخاصة وما ليس صفة أو صفة خاصة لها لا يحصل الظن بها أما الاستدلال بأن الدوران لو اقتضى العلية لثبت في المتضايفين ففاسد لأن تخلف الدلالة الظنية لمانع كوجوب المعية فيهما ووجوب التأخر في المعلول والتوقف في الشرط المساوى غير قادح في الدلالة كما هو غير قادح في العلية الطردية اتفاقًا.

لهم أولا أن العلل أمارات الأحكام فمن شرطها الدوران لا المناسبة والتأثير فلما صحح الشرع القياس صح بكل وصف كما صح بكل نص عقل أولا.

قلنا: ذا في حق الله تعالى أما نحن فمبتلون بنسبة الأحكام إلى العلل نسبة الزواجر إلى

المزاجـــر أو الأجزية من الثواب والعقاب إلى الأفعال والأقوال وإنها مخلوقة لله تعالى ابتداء والأملاك إلى أفعال الملاك كالقصاص وقد مات القتيل بأجله وبها نطق النصوص.

وأما المنصوص فقد لا يدرك المناسبة فيه لا لعدمها بل لعجزنا عن إدراكها ابتلاء لنا بأعظم وجهيه كما في المتشابه.

وثانيًا: أن العادة قاضية بحصول العلم أو الظن بالعلية بالدوران لا سيما مع عدم مانع العلية من معية أو تأخر أو توقف أو غيرها كما مر كما في غضب الإنسان إذا دعى باسم مغضب بحيث كلما دعى غضب وكلما ترك سكن حتى يفهمها من ليس أهلا للنظر من الأطفال.

قلنا إن أريد بمجرده منع وإن أريد بعد ما تأمل فلم يوجد غيره أو لوحظ أن الأصل عـــدم فغـــير مسلم لكنه خارج عن المبحث غايته أن الدوران يقوى الظن الحاصل بغيره ولـــيس هذا قدحًا في التجريبيات وإنكار للضروري كما ظن فإن التجربة دالة على توقف العلم بالتجربة على العلم بانتفاء الغير بوجه وليس من شرط العلم بالشيء العلم بالعلم به ولمـــن شرط قيام النص ولا حكم له إن الحكم إذا وجد مع النص في الحالين فإضافته إلى الاســـم أولى منها إلى المعنى وأما إذا دار مع المعنى فقط زالت شبهة تعلقه بالاسم ويتعين تعين المجاز بالصارف عن الحقيقة.

قلـــنا لا نجعل مثله أصلا لندرته بل لا نسلمه في المثالين لأن ثبوت الحدث منصوص إمـــا بدلالة صيغة نص التيمم فإن النص في البدل نص في الأصل لأنه يفارقه لا بسببه أو بدلالـــة صـــيغة نص الاغتسال فإن شرط الحدث الأكبر في وجوب الطهارة الكبرى آية شرط الحدث الأصغر في وجوب الصغرى وإما بدلالة مضمر آيته فإن القيام عن المضاجع وهو المراد كناية عن النوم الذى هو دليل الحديث ولما كان الماء مطهرًا اكتفى فيه بالدلالة على قيام النجاسة وصرح في التيمم وليكون إيماء بظاهر إطلاق الأمر إلى أن الوضوء عند عدم الحدث سنة لكل صلاة كما يجب عنده أضمر فيه بخلاف الغسل فإنه ليس سنة لكل صـــلاة بل للجمعة والعيدين أما شغل القلب فلازم للغضب لا ينفك عنه شغل ما كيف والغضبان الوارد في الحديث صيغة مبالغة بمعنى الممتلى غضبًا فلا يتصور فراغ القلب معه فـــلا يتصور عدم الحكم عند وجوده وأما وجوده عند عدمه فلأن النص لا يقتضي عدم الحكـــم عند عدمه فلأن النص لا يقتضي عدم الحكم عند وجوده وأما وجوده عند عدمه فلأن النص لا يقتضي عدم الحكم عند عدمه وإلا فلا تعليل إذ لا تعدية.

وهذا معنى قول فخر الإسلام رحمه الله ههنا وإنما التعليل للتعدية وربما يفسر بأن قيام

النص ولا حكم له يبطل تعليلكم لأنه لتعدية المنصوص ولا منصوص إذ لا حكم له وتحقيقه أن كل تعليل يعود على النص بالإبطال ولو بوجه باطل لأن بطلان الأصل يستلزم بطلان الفرع وببطلانه يبطل التعدية كما سيجيء غير أن المقام آب عن مناسبته.

تذنيب: في سائر التعليلات الفاسدة.

منها التعليل بالنفى كقول الشافعي في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال كالحدود وفى الأخ إذا ملك أخاه لا يعتق لأنه لا يعضيه كابن العم وفى المبتوتة لا يلحقها صريح الطلاق في العدة لأنه لا نكاح بينهما كما بعد العدة وفى إسلام المروى بالمروى يجوز لأنهما مالان لم يجمعهما طبع ولا ثمنية والكل فاسد لأن استقصاء العدم ولا يمنع الوجود من وجه آخر.

ينوره أن المراد نفى سبب الحكم وغاية السبب أن يستلزم الحكم ونفى الملزوم لا يستلزم نفى اللازم فضلا عن أن يقتضيه وما يقال عن أن عدم العلة علة العدم فمع أنه في العلة التامة كلام مجازى عبر عن المستلزم بالمقتضى لأن العلة ما يتوقف عليه الوجود.

ولهذا قيل بأنه لا يؤثر اللهم إلا أن يتعين السبب فيستلزم نفيه نفى الحكم وإلا ثبت الحكم بلا سبب لا أنه يقتضيه فهو ليس بقياس بل استدلال بعدم أحد المتلازمين على عدم الآخر فالعدم أصلى فلا يقاس له إلا إذا اعتبر شرعيًا حين الإفتاء أو الحكم بقوله تعالى قل لا أجد الآية حيث جعل عدم المدرك مدركًا كقول محمد رحمه الله في ولد المغصوب أنه لم يضمن لأنه لم يغصب وكقوله لا خمس في اللؤلؤ لأنه لم يوجف عليه المسلمون فإن سبب ضمان الغصب هو ليس إلا وطريق وجوب الخمس هو الإيجاف المسلط على ما في أيدى الأعادى وقهر الماء بمنع قهرهم بخلاف مسائله إذا ينفى فيها لا يمنع قيام وصف له أثر في صحة الإثبات ككون النكاح مما لا يسقط بالشبهات بل يثبت بها ففاقه بمرتبة ولذا يثبت مع الهزل ويصح قبول نكاح إحدى المرأتين وقبول نكاح امرأتين لا تحل إحداهما في حق الأخرى بخلاف الهزل وتفريق الصفقة والجمع بين حر وعبد في البيع وكالقرابة التي صينت عن الاستذلال بأدنى الذلين وهو ملك النكاح في الأخ وكوجود العدة التي هى من آثار النكاح في المبتوتة ولا يستلزم صحة الطلاق إزالة الملك كما بعد الصريح إذ لو لم يزل بالأول فذاك وإن زال فلم يزل بالثانى وشرط العدة ليبقى نوع ملك لنفاذ التصرف وكوجود الجنسية التي هى أحد وصفى الربا في السلم كمجرد الطعم عنده وقد ظهر تأثير الجنسية فلا تكون شرطًا واحدًا لوصفين وإن كان بعض العلة في ربا الفضل فهو جميع العلة في ربا النسيئة.

تـــتمة: وعلـــى عـــدم السبب المعين يحمل قولهم تعليل العدمى بالعدمى كعدم نفاذ التـــصرف بعدم العقل جائز اتفاقًا جواز العدمى بالثبوتى كعدم نفاذ التصرف بالإسراف والثبوتى بالثبوتى والخلاف في تعليل الثبوتى بالعدمى والمختار منعه.

لـــنا أن العدم لا يؤثر في الوجود فإن استناد الوجود إلى الموجود عدم مانع ولا يصح مقتضيًا إلى آخره.

وكذا بأنه لم يسمع فليس بشيء لأن في كل منهما نقضًا ومنوعًا.

لهم أولا صحة تعليل الضرب بانتفاء الامتثال.

قلنا بل بالكف عنه.

وثانـــيًا: معرفة كون المعجز معجزًا معللة بالتحدى وانتفاء المعارض وما جزؤه عدم عدم وكذا الدوران وجودًا وعدمًا علة لمعرفة علية المدان.

لا يجـــاب بـــأن العـــدم في الصورتين شرط ولو سلم في الدوران فلا خفاء أن نفس التحدي لا يستقل بتعريف المعجز بل بأنا لا نسلم أن علة معرفة المعجزة أو العلية نفس التحدى مع الانتفاء أو نفس الدوران بل معرفتهما ما إذا لو فرض وجودهما بدون المعرفة لم يعرفا وبهذا يضمحل كل عدم يتوهم علة لمعرفة.

ذنابة: قيل إذا لم يؤثر العدم كيف يصح التعليل به وشرط العلة التأثير.

قلـــنا لما جعل الشرع عدم المدرك فيما أمكن العلم به مدركًا حصل له التأثير شرعًا فالتأثير جعلى لا وضعى ويصح شرط التعليل الجعلى.

أو نقـــول مجـــازى لا حقيقى يصلح شرطًا التعليل المجازى كما في عدم العلة الموجبة العقلية حيث أريد بعليته استلزامه لا إيجابه.

قيل فلم لا يصح الاحتجاج به إذا لم يتعين السبب.

قلـــنا: بـــناء علـــى ما سيجيء من جواز توارد العلل المستقلة الشرعية على واحد بالشخص فهذا فرع ذلك الخلاف.

ومـــنها بـــتعارض الأشياء وهو إبقاء حكم الشيء الأصلى لتعارض أصليه كقول زفر رحمه الله بعدم وجوب غسل المرافق لتعارض الغايتين التي تدخل كالمسجد الأقصى والتى لا تدخل كالميسرة والليل فلا يدخل بالشك وهو عمل بلا دليل فإن مقتضى الشك في أنه من أي قبيل عدم العمل والتوقف لا نفى وجوب الغسل وإخراجها مما تناوله الصدر ولأن الـــشك لحدوثـــه يقتـــضي دلـــيلا وليس عدم العلم دليله بل العلم بالجهتين المعارضتين المتساويتين.

وأما قول الجمهور وقع الشك في الوجوب فلا يجب أو في السقوط فلا يسقط فتمسك بالاستصحاب في إبقاء ما كان على ما كان.

ومنها بما لا يستقل علة ألا يوصف فارق بين الأصل والفرع كقولهم مس الفرج الفرج حدث كمسه وهو يبول وأنه مكاتب فلا يصح التكفير بإعتاقه كالمؤدى بعض بدل الكتابة.

قلنا بعض البدل عوض فأداؤه يمنع جواز التكفير.

ومعنى المسألة بمشترك ذكرًا من شأنه أن لا يصح علة في نفس الأمر إلا بالفارق لا أن المستدل جعل الفارق جزء علة.

ومنها بالوصف المختلف فيه.

فقيل معناه المختلف في كونه علة كقولهم فيمن ملك أخاه أنه يكفر به فلا يعتق بالملك كابن العم.

قلنا صحة التكفير لا يقتضي عدم العتق عندنا كما إذا اشترى أباه بنية الكفارة.

وقيل معناه المختلف في وجوده في الأصل أو الفرع كقولهم في الأخ يصح التكفير بإعتاقه فلا يعتق كما ملكه كابن العم.

قلنا المراد بإعتاقه إعتاقه بالتملك فغير موجود في ابن العم أو بإعتاقه قصدًا بعدما ملكه فغيره موجود في الآخر عندنا والأول أولى لأنه على الثاني من قبيل مركب الوصف الذى مر.

ومنها بما لا يشك في فساده لعدم مناسبته بأن جمع بين صورتين لا تراءى نارهما كقولهم السبع أحد عددى صوم المتعة فيشترط في الصلاة أي الفاتحة كالثلاث أو الخل مايع لا يبنى عليه القنطرة ولا يصاد فيه السمك كالدهن أو القهقهة واصطكاك أجرام علوية كالرعد.

ومنها بالعلة الغير المطردة أي المنقوضة ويعبر عن هذه تارة بأن شرط العلة الاطراد وأخرى بأن تخصيص العلة فاسد مجازًا إذ لا عموم للمعنى حقيقة حتى يخصص بل عمومه تبعد محالة ولذا يصحب العلل الطردية لأن قيامها بصورتها لا بمعناها وتقريرها أن يخلف الحكم على الوصف المدعى علة المسمى نقضًا إما لا لمانع فيدفع بالطرق الآتية وإلا فيقدح في العلية باتفاق بين أصحابنا وأصحاب الشافعي إلا عند من لم يعبأ به.

وأما المانع ومنه عدم الشرط فلا يقدح في العمل باتفاقهم لكن منهم من جوز تخصيص العلة فلا يقدح عندهم في العلية أيضًا بل يبقى معها ظنها كالكرخي والجصاص

من العراق والقاضى أبى زيد من ما وراء النهر وهو مذهب مالك وأحمد وعامة المعتزلة.

ومنهم من لم يجوزه فجعل عدم المانع جزءًا منها وهو قول علم الهدى وشمس الأئمة وفخـــر الإسلام وهو ظاهر قول الشافعي ومختار أبى الحسين فاختلاف الفريقين أن عدم المانع شرط العلة أو شطرها.

وقيل عدم المانع شرط أو شرط للعلية عند الأولين وشرط لظهور الأثر عن العلة عند المخصصين وهذا في المستنبطة أما في المنصوصة فاتفق المجوزون منهم على جوازه.

واختلف المانعون فهذه ثلاثة مذاهب التجويز مطلقًا بمانع والمنع مطلقًا وهو المختار والتجويز في المنصوصة فقط ويروى ثلاثة أخرى.

١- التجويز في المستنبطة فقط لكن بمانع.

٢- التجويز في المستنبطة ولو بلا مانع.

٣- التجويز في المستنبطة ولكن بمانع محقق وفى المنصوصة إن كانت دلالة العلية ظنية بمانع ولو مقدرًا لا إن كانت قطعية.

لنا أولا وينسب إلى أبى الحسين أن النقض إما بزيادة وصف وهو وجود المانع كزيادة الخـــيار علـــى البيع المطلق الذى هو علة لثبوت الملك أعنى المقيد بالإطلاق عن الخيار ونحوه لا بالإطلاق مطلقًا إذ لا وجود له ولا المعنى الكلى الأعم لتحققه في البيع بالخيار أو بنقصانه هو عدم شرط كنقصان عدم الحرج في المقدور عن الخارج النجس مع عدمه وبهما يتبدل الوصف فيكون نقيضهما وهو عدم المانع ووجود الشرط جزءًا من العلة إذ لا استلزام دونهما فلا علة.

قيل العلة هو الباعث ولا مدخل لهما في البحث.

قلنا لا مطلقًا بل الباعث المستلزم بدليل اتفاقهم على جواز التعدية بالتعليل ولا تعدية إذا لم يستلزم ولهما مدخل في الاستلزام وعلى هذا معنى العلية الاقتضاء بالفعل.

قيل فبانتفاء أحدهما ينتفى العلة فينتفى الحكم مع أن عدم الشرط ليس مؤثرًا.

قلنا عدم المجموع ولو بعدمه عدم العلة كما في إجزاء العلة المركبة يوضحه أن المشرع رتـــب الحكم على المجموع كما رتب عدمه على عدمه بقوله قل لا أجد الآية ولولا هذا لكـــان التعلـــيل بعـــدم العلة أيضًا باطلا لأنه غير مؤثر وكونه علة العدم مجازى عبر عن الاستلزام بالاقتضاء.

وثانـــيًا: مـــا علم ضمنًا أن العلة هى الباعث المستلزم بدليل التعدية ولا استلزام مع النقض.

قيل بل المستلزم على تقدير عدم المانع ووجود الشرط.

قلنا فلا استلزام مع النقض فلا علية وهو المطلوب.

قيل علية الظن تكفى في العلية استلزمت أو لا ولا تم الإجماع على جواز التعدية مطلقًا بل بشرائط منها عدم المانع.

قلنا: مبنيان على الغفلة عن أن المانع كالعلة القوية يفيد العلية الضعيفة وتعدمها بخلاف النصين العام والمخصص له كما سيجىء.

وثالثًا: أن التخصيص يشبه الناسخ صيغة والاستثناء حكما كما مر فتحقق التعارض بين دليلى العلية والإهدار وهما وجود الحكم معه والتخلف عنه فتساقطا فلا يعمل بدليلها.

قيل التخلف ليس دليل الإهدار لأن العلة كالشاهد وتعارض الشواهد لا يبطل الشهادة مطلقًا.

قلنا بل الشاهد النص والعلة شهادة كما مر فالتخلف فادح فيها والقدح في نفس الشهادة مسقط أما أنه يؤدى إلى تصويب كل مجتهد بمعنى عدم إمكان مناقضته لتشبثه كلما نقض بالتخصص لمانع لكن المناقضة واقعة فمع أنه قد لا يقدر على إبداء المانع لمصالح مشتركة الإلزام لتشبثنا كلما نقض بأن عدمه جزء العلة.

ومنه يعلم عدم تمام التمسك فيه بقوله تعالى: ﴿آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الأُنْثَيَيْنِ﴾ [الأنعام: ١٤٣] بناء على انه سؤال عن علية حرمة ما ادعوا حرمته من البحيرة والوصيلة والحال أنها في معتقدهم المذكورة أو الأنوثة أو اشتمال الرحم ولا يصح شيء منها لانقاضها بالذكور أو الإناث الأخر فحين ورد النص صاروا محجوجين فلو جاز التخصيص لما حجوا بل أجابوا بأن التخلف لا يمنع إذ الوجهان وارد أن عليه أيضًا على أنا لو سلمنا أن يساق الآية للسؤال عن العلة فلا شك أن المذكورات أوصاف طردية وتخصيصها جائز إجماعًا ذكره فخر الإسلام رحمه الله.

وللمجوزين أولا أنه مثل تخصيص العام لأن نسبة العلة إلى مواردها كنسبة العام إلى إفراده.

قلنا في تخصيص العموم ضرب من التجوز كما مر وذا من خصائص اللفظ ولوازمه فيختص ملزومه الذى هو التخصيص به.

لا يقال لا تجوز في تخصيص العلة.

لأنا نقول لا يلحق تخصيص اللفظ وسره أن أحد النصين لا يفسد صاحبه والأقوى من العلتين يفسد الأخرى.

وثانيًا: أنه جمع بين دليلى الاعتبار والإهدار قلنا الجمع فيما يجب العمل بهما كالنصين لا كالعلتين.

وثالثًا: إن تخلف أو نافى العلية بطلت العلل القاطعة لتخلفها بالنص أو الإجماع كالقتل العمد للعدوان في الأب وزنا الجلد في المحصن والسرقة في مال الابن والغريم وغيرها.

قلنا لا يلزم من عدم إبطال القاطع عدم إبطال الظنى.

ورابعًا: وقوعه في القياس الجلى لمانع دليل الاستحسان قلنا بل إنه إبطال للقياس بدليل أقوى.

وخامسًا: أن التخلف لمانع غيره لفساد العلة فإذا بينه لمس كيف وهو في العقلية غير قادح كتخلف الإحراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطلق المحلول ففيها بالأولى.

قلنا اقتضاء العقلية ذاتى يصح أن يعتبر شرطه خارجًا عن المقتضى أما اقتضاء الشرعية فشرعى فكل ما اعتبر الشرع لترتب الحكم فله مدخل في الاقتضاء والعلية فعلى هذا معنى العلية لاقتضاء لولا المانع وعدم المانع شرطه لا لاستلزام الذى عدم المانع شرطه كما هو المختار فقسموا المانع أو ما يوجب عدم الحكم إلى الخمسة السالفة.

للمجوز في المنصوصة فقط ما أشير عليه أن دليل الاستنباط اقتران الحكم وقد اقتضى الاعتبار في الأصل والإهدار في محل النقض فتساقطا وبطلت العلية بخلاف المنصوصة إذ لا جهة لإبطالها والتخلف في المستنبطة قادح في نفس الشهادة وصحتها فيبطلها.

وربما يتمسك بأن صحة المستنبطة إذا نقضت موقوفة على تحقق المانع ومانعيته ولا شك أن تحققهما موقوف على صحة العلية وإلا فعدم الحكم لعدم العلة لا للمانع فيدور ولا يجاب بأنه دور معية لأنه مم فإن العلم بالمانعية بعد العلم بالعلية وبالعكس.

ولا بأن الموقوف على وجود المانع استمرار الظن بصحتها وتوقف وجود المانع ومانعيته على نفس ظهور الصحة عند ترتب الحكم عليها والمانعية يتضمن المفسدة عنده فلا يتوقف معرفة إحديهما على الأخرى نعم كونه مانعًا بالفعل يتوقف على وجود العلة فلا دور كذا قيل.

وأنا أقول العلم بالتخلف إن تأخر عن ظن العلية فالجواب هو الثاني وإن قائله فالأول فلا ضرورة إلى الثالث غير أنه جواب كلى وللعاكس أن تناول المنصوصة لمحل النقض صريح لأن دليله نص عام فالنقض يبطله فلا تخلف ودليل المستنبطة الاقتران مع عدم المانع والتخلف بوجود المانع لا ينافيه.

قيل نعم إذا كان النص العام قطعيًا.

قلنا وظنيًا إلا إذا كان الدليل المانع أقوى فترجح وإن كان الأول قطعيًا.

للمجوز في المستنبطة فقط بلا مانع أو لا إن ظن العلية لا يرتفع بالشك الحاصل من التخلف لاحتمال كونه لمانع.

قلنا بعد القلب بأن ظن عدم العلية الحاصل من التخلف لا يرتفع بالشك الحاصل من دليل المستنبطة لاحتمال كونه بلا مانع الشك في أحد المتقابلين توجيه في الآخر فلا يجتمع مع الظن فيه قيل فكيف شاع أن اليقين لا يزول بالظن والظن بالشك وإنما ذلك عند تعارضهما.

قلنا معناه: أن حكم الأقوى لا يزول لنفسه والكلام ههنا في نفس ظن العلية لا حكمه.

وثانيًا: أن ثبوت الحكم بها في غير صورة النقض لو توقف على ثبوته فيها لانعكس فدار إذ لو ينعكس لزم التحكم.

لا يجاب بأنه دور معية إذ العلم بعليتها بعد العلم بثواب الحكم بها في جميع صور وجودها فإذا علم ثبوته بالعلم بعليتها دار تقدما بل بأن ابتداء ظن العلية بالمناسبة والموقوف على أحد الأمرين وجود الحكم في جميع الصور أو وجود مانع منه استمراره وتوقف أحدهما على ابتدائه.

الأمثلة:

١- صب الماء في حلق الصائم إكراهًا يفسد صومه لفوت الركن.

ونقض بالناسى فمن خصص قال امتنع حكمه لمانع الأثر.

وقلنا بل لعدم العلة لنسبة فعله إلى صاحب الشرع وبقاء الركن.

قيل لما وجد الأكل وجد علة الإفطار حسًا وهو ظاهر، وعقلا لفوت ركن الصوم وشرعًا لقوله عليه السلام: الفكر مما دخل.

قلنا: إفطار الصائم أمر شرعى كهو فعلة ما اعتبره الشارع علة وهو ما نسب إلى غيره صاحب الحق من المفطرات وهو المراد مما دخل جمعًا بين الحديثين.

٢- سبب ملك البدل كضمان الغصب سبب لملك البدل وهو المغصوب منه تحقيقًا للتساوى واحترازًا عن اجتماع البدلين في ملك واحد ونقض بغصب المدبر فعند المخصص لمانع أنه غير محتمل للنقل في الملك وعندنا لعدم وصف من العلة وهو كون السبب سببًا لضمان هو بدل العين إذ ههنا سبب الضمان هو بدل اليد الفائتة.

٣- سبب حرمة المصاهرة ثبوت شبهة البعضية بواسطة الولد فنقض بأن الحرمة لم تتعد إلى الأخوات والعمات والخالات فعنده لما منع قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] أو الإجماع وعندنا لعدم العلة بعدم وصف لها وهو تحقق شرطها إذ من شرطها أن لا يعارض النص أو الإجماع.

تحصيل: فكل ما يجعلونه دليل التخصيص تجعله دليل عدم العلة وكذا كل ما هو أقوم الدليلين نقليًا كان أو عقليًا كوجوه الاستحسانات الأربع بعدم القياس المعارض لأن عدمها من شرطه لا يناقضه قولهم تخصيص العلة بطلان معناه لا تخصيص ولا ينافيه قوله عليه السلام ورخص في السلم لما مر في بحث الرخصة فعلم أن التفصيل القائل بأن الاستحسان بغير القياس الخفى تخصيص وبه لا ليس بشيء.

تتمات:

الأولى: شرط قوم اطراد حكمة المظنة التي هى علة فإذا وجدت بدون العلة والحكم سمى كسرًا فيقال الكسر يبطل العلية والمختار لا.

مثاله السفر علة للترخص ومظنة للمشقة وهى حكمته وكسرها بصنعة شاقة في الحضر كحمل الأثقال والحدادية في ظهيرة القيظ في القطر الحار.

لنا أن العلة هى المظنة لظهورها وانضباطها إقامة لها مقام الحكمة المقصودة لخفائها واختلافها بحسب الأشخاص والأحوال.

لهم أولا أن المظنة تبع الحكمة، وإذا لم يعتبروا المقصود فالوسيلة التابعة أجدر.

قلنا خفاء الحكمة قادحا في التيقين بالقدر المعتبر في الحكم من الحكمة ليعرف مساواة للمتحقق في محل النقد، وورود النقد مبنيا عليه فلعله أقل أو فيه معارض ولا يصلح التخلف الظني معارض للعلة القطعية، والعلم القطعي بوجود ذلك القدر أو أكثر بعيد ومع بعده يمكن أن يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك المصلحة، كما أن القتل العمد العدوان أليق بشرع الزجر من قطع اليد مع أنه لم يشرع القطع لا لأن الزجر غير مقصود بل لأن حكمة الزجر ههنا أكثر منها فيه فيليق بالزجر الأكثر لحصول ذلك القدر مع الزيادة حتى لو فرض التيقن بذلك القدر بلا معارض وإن لم يثبت حكم آخر ومن يضمن بذلك يبطل العلية وبه يعرف أن مساواة الفرع الأصل في الحكم يستلزم المساواة في الحكمة أن الأقل قد لا يعتبر والأكثر قد لا يحصل بذلك الحكم بل بأغلظ منه.

الثانية: وشرط قوم عدم النقض المكسور وهو نقض بعض صفات العلة بأنه موجود

مع الحكمة المعتبرة ولا حكم فيكون بالنسبة إلى المجموع كسر الوجود الحكمة بدونه وبدون الحكم وبالنسبة إلى ذلك نقضا فيبطل العلية عندهم والمختار لا.

مثاله قول الشافعي في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة حالة العقد فلا يصح كبعتك عبدًا فينقض بتزوج امرأة لم يرها فحذف قيد كونه مبيعًا.

لنا أن العلة المجموع هذا إذا اقتصر على نقض البعض أما إذا ألغى المتروك أيضًا ببيان أنه طردى لا مدخل له في التأثير كالمبيعية أو هذا مستقل بالمناسبة كجهالة الصفة حالة العقد فصح النقض خلافًا لشرذمة وحاصله سؤال ترديد أن العلة أما المجموع أو الباقى وكلاهما بط فالمجموع للإلاء والباقى لنقض.

الثالثة: وقوم الانعكاس وهو كلما عدم الوصف عدم الحكم والحق لا ومبناه على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فإن جاز جاز الحكم بدونه بل بوصف آخر وإن لم يجز فثبوت الحكم دونه دليل أنه ليس علة وإلا لانتفى بانتفائه الحكم أي العلم أو الظن به لا نفسه عندنا وعند المصوبة نفسه في العمليات لأن مناط الحكم عندهم العلم أو الظن فينتفى بانتفائهما ويمكن أن يقال بانتفاء نفسه على رأينا أيضًا إما لأن تعلقه بالمكلف بدون علمه أو ظنه تكليف بالمحال وإما لأن العلة الدليل الباعث فيجوز أن يخالف مطلق الدليل في أن يلزم من عدمه عدم الحكم وكيف لا والحكم الشرعي تابع لمصالح العباد ومستلزم لها وجوبًا عند المعتزلة وتفضلا عندنا وعدم اللازم ملزوم عدم الملزوم بخلاف الدليل المعرف حيث لا يلزم من عدمه عدم المدلول في نفس الأمر ولما عرف أن مبناه ذلك الخلاف فلنتخذه مبحثًا ففى جوازه أربعة مذاهب شموله وشمول عدمه وفى المنصوصة فقط وهو مذهب القاضي وعكسه ثم إنه واقع بعد الجواز خلافًا للإمام.

لنا فيما لو لم يجز لم يقع وقد وقع كنواقض الوضوء والقصاص والردة للقتل.

لا يقال الأحكام متعددة ولذا ينفى قتل القصاص بالعفو ويبقى قتل الردة وبالعكس بالإسلام لأنه تعدد بالإضافة إلى الأدلة وذلك لا ينافى الوحدة الشخصية وإلا تعدد الشخص الواحد إذا عرض له إضافات إلى كثيرين كالأبوة والبنوة والأخوة والجدودة وغيرها.

قيل كيف لا يتعدد والقتل بالردة حق الله تعالى وبالقصاص حق العبد.

قلنا تابع لاختلاف الإضافة لا لاختلاف الحقيقة ليتعدد نوعًا ولا تمسك بأنه لو لم يجز تعدد العلل لم يجز تعدد الأدلة لأن العلة دليل باعث فلا يلزم من امتناعه امتناع الأعم.

وفى المحـــيط إذا اجـــتمع الحدثان فالوضوء من الأول اتحد الجنس أو اختلف لترجحه بالسبق.

وقـــال الهندوانى إن اتحد كالبولين فمن الأول وإن اختلف بأن بال ثم رعف فمنهما لاحـــتمال المعـــية هـــنا الموجبة لاعتبارهما فمنع صحة اعتبارهما ترجيح السبق لأنه عند المعارضة.

وقال أبو حنيفة ومحمد منهما مطلقًا لأنه إذا صح اعتبارهما عند اختلاف الجنس فمع الاتحاد أولى.

وسره أن العلل الشرعية ليست موجدات ولا عادية بل أمارات باعثة اعتبرها الشرع للإقدام على الأحكام فجاز تواردها ولو على شخص وإذا جاز فلا تدافع فلا ترجح.

وقـــال الحلوائى رحمه الله يجب الوضوء لكل مرة ويقع الوضوء الواحد للكل فعمل بجهتى الاستقلال والتوارد.

للمانعين أولا لزوم الاستقلال وعدمه في كل نظر إلى ثبوت الحكم به وثبوته بغيره أو التناقض إذا اجتمعتا كالمس واللمس نظرًا إلى ثبوته بكل وعدم ثبوته بغيره أو التناقض إذا اجتمعتا كالمس نظرًا إلى ثبوته بكل وعدم ثبوته به لثبوته بالآخر.

قلـــنا لا تم لزومهما فإن معنى الاستقلال الكفاية في الثبوت به عند الانفراد لا مطلقًا وهى لا ينافى الثبوت لا به بل بالآخر ولا الثبوت بالمجموع عند الاجتماع إذ يصدق عنده أنه كاف فيه لو انفرد فيكون مستقلا حقيقة ولو عند الاجتماع لا مجازًا وثانيًا لزوم جواز اجـــتماع المثلين بجواز اجتماعهما إذ موجباهما مثلان واجتماع المثلين يوجب اجتماع النقيضين لأن المحل يستغنى بكل عن كل فيكون مستغنيًا عنهما غير مستغن عنهما كعلمين بمعلـــوم واحـــد هذا لازمه مطلقًا وإذا فرضنا الترتيب في حصولهما لزم تحصيل الحاصل أيضًا.

قلنا يلزم في تعدد العلل العقلية المفيدة للوجود لا لشرعية المقيدة للعلم بالوجود لجواز تعـــدد المعـــرفات والـــبواعث لتحصيل المصالح ودفع المفاسد أو إذا اجتمعت فالحكم لمجمـــوعها وقـــد تخلف الحكم عند المانع هو الاجتماع أو الحصول بآخر وذا جائز في الشرعية بخلاف العقلية فهذه ثلاثة أجوبة.

وثالـــثا: اشتغال الأئمة في علل الربا بالترجيح وذا عند صحة استقلال كل واحد، فلو جاز التعدد لقالوا به، ولم يجتهدوا للتعيين بالترجيح.

قلنا ليس الاجتهاد فيها للترجيح بل لتعيين ما يصلح علة.

ولو سلم فللإجماع على أن العلة واحدة منها.

للقاضي في جوازه في المنصوصة عدم امتناع أن يعين الله تعالى الحكم أمارتين وفى عدمه في المستنبطة أن الأوصاف التي يصلح كل علة يحكم بجزئية كل منها إذ لا نص على الاستقلال وإلا عادت منصوصة والاستقلال أمر زائد فالأصل عدمه.

قلنا ربما يستنبط استقلاله بالمعنى المذكور بالعقل كنواقض الوضوء للعاكس في عدمه في المنصوصة أنها قطعية عينها الشارع باعثة على الحكم فلا يعارض وفى جوازه في المستنبطة أنها وهمية فقد يتساوى الإمكان ويؤيد كلا مرجح فيغلبان على الظن.

قلنا لا تم كون المنصوصة قطعية فقد يكون دلالة النص ظنية كما مر.

ولو سلم فيجوز اجتماع القطع بالاستقلال مع التعدد إذا كان البواعث متعددة من حصول المصالح ودفع المفاسد.

للإمام في عدم وقوعه أنه لو لم يمتنع شرعًا مع جوازه عقلا لوقع ولو نادرًا لأن ما وضح إمكانه مع تكثر موارده يقضى العادة بامتناع عدم وقوعه لكنه لم يقع وإلا علم عادة وما يظن وقوعه من أسباب الحدث والقتل فأحكامها متعددة للانفكاك حتى قيل إذا نوى دفع أحد أحداثه لم يرتفع الآخر.

قلنا أنى لك إثبات التعدد في نحو الحدث والتجويز لا يكفى المستدل.

الرابعة: القائلون بتعددها أكثرهم اتفقوا على أن الحكم بالأولى إذا ترتبت أما إذا اجتمعت دفعة كمن بال وتغوط معًا فقيل كل جزء والعلة المجموع وقيل واحدة لا بعينها والمختار عند ابن الحاجب والحلوائى من أصحابنا أن كلا علة مستقلة كما في الواجب المخير والمذهب عند مشايخنا أن العلة المجموع ترتبت أو اجتمعت.

لنا ما مر من إمكان اعتبارها فلا تدافع فلا ترجيح بالسبق وغيره.

ولهم في بطلان الجزئية ثبوت الاستقلال لكل وفى بطلان كونها واحدة معينة أو غير معينة لزوم التحكم لكن لزومه في المعينة أظهر وإذا بطلت تعين علية كل منها.

قلنا الاستقلال بالمعنى السالف لا ينافي الجزئية حين الاجتماع.

للقائل بعلية غير المعينة أن في علية كل اجتماع المثلين وفى علية المجموع بطلان الاستقلال الثابت وفى علية المعين التحكم.

قلنا مر مرتين.

الخامسة: تعليل الحكمين بعلة لا خلاف في جوازه بأمارة وهو المختار في الباعث.

لنا الأبعد في مناسبة وصف الحكمين كالسرقة للقطع زجرًا لغيره وله من العود إليها

وللتغريم جبرًا للمال الفائت عند الشافعي وللرد عند قيامه عندنا.

لهم لزوم تحصيل الحاصل لأن معنى مناسبته للحكم حصول مصلحة عنده فتحصيلها مرة أخرى تحصيل الحاصل.

قلنا جاز أن يكون له مصلحة أخرى في الحكم الآخر أو لا يحصل مصلحة إلا بكلا الحكمين.

ومنها بعلة تتأخر عن ثبوت حكم الأصل كقياس العكس للشافعية لطهارة سؤر السباع بأنه شيء أصابه المتولد من حيوان طاهر على ما أصابه عرق الكلب أو لعابه لنجاسته لتولدهما من حيوان نجس فإذا منع نجاسة عرق الكلب أو لعابه قالوا لأنه مستقذر ولا يحصل الاستقذار إلا بعد الحكم بنجاسته وكذا لثبوت الولاية للولي الغائب غيبة منقطعة وعدم انتقالها إلى الأبعد بل يكون السلطان نائبًا عنه بأنه عاقل على الصغير المجنون فإن الولاية تنتقل بالصغر والجنون والرق إلى الأبعد اتفاقًا فإذا منع سلب الولاية عنه.

قالوا لأنه مجنون والجنون حاصل بعد سلبها بالصغر وذلك لأن العلة بمعنى الباعث إذا تأخرت ثبت الحكم بغير باعث.

ولا يرد باحتمال ثبوته بالباعث المتقدم لأن الأولى يتعين علة ح فيخرج عن المبحث وبمعنى الأمارة غير المبحث مع أنه يلزم تعريف المعرف وتضييع تعريفها لأن المفروض معرفة الحكم قبلها.

إن قيل من المسلم جواز اجتماع الأدلة والمعرفات.

قلنا نعم لكن قد مر أن المقصود من الدليل الثاني فصاعدًا معرفة جهة الدلالة والمعرفات.

قلنا نعم لكن قد مر أن المقصود من الدليل الثاني فصاعدًا معرفة جهة الدلالة لا المدلول أو معرفته على التقدير لا في نفس الأمر.

ومنها بعلة تعود على حكم الأصل بالإبطال والتغيير أو تخالف نصًا أو إجماعًا كالحكم على الملك بأن لا يعتق في الكفارة لسهولته بل يصوم فإنه يخالفهما فيصلح مثالا لهما أو تتضمن زيادة على الأصل تنافيه لرجوعه عليه بالإبطال وإلا جاز أو يكون دليل عليه متناولا لحكم الفرع بخصوصه أو بعمومه اتفاقًا أو ظاهرًا لأنه تطويل بلا طائل وعدول عن المستقل إلى غيره ورجوع عن طريق قبل إتمامه والكل محذورات اصطلاحية فلا يرد أنه تعيين الطريق أما إذا تناوله بعمومه لكن لا يراه المستدل أو المعترض أو كانت

دلالته على العلية أظهر منها على العموم فيجوز وقد مر بما تحقق الكل.

تتمتان:

١ - قيل تبطل التعليل إذا كان حكم الأصل أو وجود العلة في الفرع ظنيًا لأن الظن بالحكم يضعف بكثرة المقدمات والمختار لا لأن الظن غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل وقيل وإذا خالف مذهب صحابي لأن الظاهر أخذه من النص والمختار لا إذا علم أنه استنباطي أو اختلافي بينهم فيضمحل الظاهر به.

٢ - تعليل العدمي بعدم المقتضى المتعين لا نزاع فيه وبالمانع أو عدم الشرط كعدم صحة البيع بالجهل بالمبيع أو عدم وجوده هل يقتضي وجود المقتضى كبيع من أهله في محله المختار أو لا.

لنا أنه مع وجوده ناف فمع عدمه أولى.

لهم أن انتفاءه حادث لعدمه لا لهما كما زعم المستدل فكان مبطلا.

قلنا جاز أن ينتفي لأدلة متعددة.

وفيه بحث سلفت الإشارة إليه أن هذا الانتفاء أصلى لا شرعى فكيف يجوز القياس له وجوابه أنه شرعى لأن عدم المدرك مدرك شرعى بالآية.

الفصل الرابع: في حكمه

وهو التعدية اتفاقًا وكذا حكم التعليل عندنا لكونه مرادفًا له لا عند الشافعي رضى الله عنه لأن التعليل أعم عنده كما بالمقاصرة وهو مذهب بعض أصحابنا منهم علم الهدى رحمه الله وسؤال الدور مر أجوبته الخمسة فلا يصح التعدية لكونها حكمًا لازمًا ولبيانه ثلاثة مباحث.

١ - أن ما يعلل له ستة:

١ - إثبات موجب الحكم كإثبات تحريم الجنس المنفرد النسيئة بإشارة النص المحرم لحقيقة الفضل بالقدر والجنس فإن لبعض العلة شبهة العلة فيصلح لاثبات شبهة الفضل الذى في الحلول المضاف إلى صنع العباد بخلاف الجودة وحكم الربا مما يستوى شبهته بحقيقته لقول الراوي أن النبي عليه السلام نهى عن الربا والريبة وللإجماع على عدم جواز البيع مجازفة وإن غلب ظن التساوى أو بإشارة النص أو الإجماع المحرمين للريبة كذا قيل.

والحق أنه بإشارة المجموع منه ومن أحدهما وهى المرادة بدلالة النص مجازًا في عبارة فخر الإسلام رحمه الله وكإسقاط السفر شطر الصلاة بإشارة التصدق المنصوص فيما لا يحتمل التمليك أو بإشارة الإجماع على أن التخيير إذا لم يتضمن رفقًا كان ربوبيته فلا

يثبت للعبد.

٢- إثبات صفة كسوم أنعام الزكاة بحديث ليس في العوامل خلافًا لمالك رحمه الله وصفة الحل بالوطئ المصاهرة عند الشافعي بمفهوم قوله: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، ونحن لا نشترط بدلالة ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ [النساء: ٢٢] الآية وصفة الحرمة أو الدور بينهما وبين الإباحة للقتل وصفة القصد أو العقد الدائر بينهما لليمين الموجبين الكفارة على المذهبين.

٣- إثبات شرطه كشرط تسمية الذبيحة بالنص وصوم الاعتكاف وشهود النكاح عندنا بالحديث وشرطه للطلاق عنده بإشارة النص وعدمه عندنا بعبارة المختلعة يلحقها صريح الطلاق.

٤- إثبات صفة كصفة شهود النكاح لرجال عدول كما عنده وأم مختلطة مطلقًا كما عندنا وصفة الوضوء واحد لكونه قربة فلا يصح بلا نية عنده بعموم حديثها أو إطلاقه عندنا بإشارة إجماع صحة الصلوات الخمس بوضوء واحد.

٥- إثبات الحكم كالبتيراء عنده برواية إلا الإيتار بركعة لا عندنا بحكاية النهى عنها وكصوم بعض اليوم بشرط عدم الأكل فيه عنده بدلالة نص الأضحى لا عندنا لأن الصوم لقهر النفس الأمارة وإمساك الأضحى ليكون أو التناول من ضيافة الله تعالى وكحرم المدينة عنده أحاديث تحريمها لا عندنا لرواية عائشة رضى الله عنها وحديث أن نغير وجواز دخولها بغير إحرام.

وأحاديث التحريم للاحترام وكإشعار البدن سنة عند الشافعي رضى الله عنه لحكاية فعله عليه السلام حسن عند الصاحبين لجنس التخيير مكروه عند الإمام لأثر ليس بسنة.

٦- إثبات صفة كصفة الوتر سنة عندهم بخبر ثلاث كتب على وواجب عند الإمام لحديث أن الله زادكم وصفة الأضحية فعنده سنة وعندنا واجبة كلاهما لقوله عليه السلام ضحوا فإنها سنة أبيكم إبراهيم ومن وجد سعة فلم يضح فلا يقربن مصلانا إذ طرفاه دليل الوجوب فالمراد بالسنة الطريقة وصفة العمرة سنة مؤكدة عندنا لرواية جابر وأبى هريرة وغيرهما وواجبة كالحج عنده لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾ [التوبة: ٣] دل أن حجًا أصغر والخبر العمرة واجبة وصفة الرهن فبعد اتفاقهم على أنه وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يصح ما لا يصح فيه الاستيفاء كالحمر وأم الولد وعلى أن الثابت به للمرتهن حق الحبس وثبوت اليد.

قلنا بأنها يد الاستيفاء ودوام الحبس فبهلاكه يتم الاستيفاء ويسقط من الدين بقدره

ولا يسترده الراهن للانتفاع وقال يد الحبس لتعلق الدين بإيفائه من مالية العين بالبيع فيهلك أمانة لا مضمونًا ويسترده الراهن لينتفع فيرد إلى المرتهن بعد الفراغ له الحديث أو دلالة الإجماع على أنه لتوثيق الاستيفاء أي بتعيين المحل للإيفاء بالبيع كما يضم ذمة إلى ذمة في الكفالة والحبس ليس من ضرورة توثقه.

ولنا إشارة لفظة فإن أحكام العقود الشرعية مقيسة من ألفاظها والرهن للحبس والأمر الحقيقي يوصف بالشرعية لكونه مطلقًا شرعًا وكذا موجب الكفالة ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة لا للدين ليكون الثابت به وثيقة لا حقيقة فجعل فرع الدين وهو المطالبة أصلا موصلا إلى الحقيقة لأن فروع الأصول أصول الفروع فليدم الحبس ثم دوام المطالبة هنا وصفة حكم البيع وهو الملك ثابت بنفسه عندنا لقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] وقول عمر رضى الله عنه صفقة وهى اللازمة النافذة لغة ومخيرًا إلى آخر المجلس عنده بحديث الخيار ونحمله على التفريق بالأقوال جمعًا.

والاختلاف في صوم يوم النحر من قبيل الخامس ليس الرأى بل للاختلاف في صفة حكم النهى يقتضي مشروعية أصله عندنا لأنه تكليف يستدعى تصوره ومنسوخيته عنده لاقتضاء القبح أن لا يشرع فلا يرضى إذا عرفت فالتعليل لإثبات الأقسام الستة أو رفعها ابتداء باطل اتفاقًا لأنه شركة في الشرع ولتعدية حكم شرعى أو وصفه من أصل إلى فرع جائز اتفاقًا ولتعدية الأقسام الأربعة الأول كسببية اللواطة كالزنا لوجوب الحد وشرطية النية للوضوء كالتيمم جائز عن أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله واختاره فخر الإسلام ومن تبعه منا ولذا تكلم بالرأى في اشتراط التقابض في بيع طعام بعينه بطعام بعينه عنده لا عندنا لوجود الأصل لهما وهو الصرف بأنهما مالان يجرى فيهما الربا وسائر السلع بأنهما مالان عينان بخلاف وجوب التسمية في الذبيحة والصوم في الاعتكاف فثبوتهما منصوص وليس لهما أصل منصوص.

ولا يرد أن لسقوط اشتراط الشهود في النكاح أصلا وهو سائر المعاملات كبيع الأمة واشتراط التسمية هو الناسى واشتراط الصوم في الاعتكاف الوقوف لأنه لبث في مكان ولحرم المدينة حرم مكة لأن سبب اشتراط الشهود كونه للتناسل وووروده على محل خطير لا كونه معاملة ولا سقوط عن الناسى لأنه جعل مباشرًا حكمًا للعذر كالمفطر ناسيًا فقد عدل به عن القياس فلا يقاس وكذا حرم مكة وليس حرم المدينة في معناه لأنها مفضلة على سائر البلاد ومحرمة منذ خلقها الله تعالى وكذا كون الوقوف عبادة معدول به عنه ومنعه القاضي أبو زيد الدبوسى وغيره من جمهور أصحابنا وهو المختار.

لـــنا أولا أن لا محل بتحقق فيه سببية الوصف الملحق أو شرطيته معللا باشتماله على الحكمة المقصودة به فهو مناسب مرسل لا يعتبر لكونه شركة في وضع المشروعات.

وثانـــيًا: أن القدر من الحكمة الثابت في سببية الوصف الأول أو شرطيته غير مضبوط في الثاني لاختلافهما فلا يمكن التشريك في الحكم.

وثالثًا: أن الحكمة المشتركة بين الوصفين إن ظهرت وانضبطت وصحت لنوط الحكم اســتغنت عـــن ذكر الوصفين فالقياس في حكمهما وإن لم تظهر ولم تضبط أو لم تصلح لنوطه فإن كان لها مظنة فالقياس بين الحكمين بها وإن لم يكن فلا جامع.

وأقـــول: تلخـــيص الأدلـــة إن وجد بين الوصفين مؤثر يصلح جامعًا فلا حاجة إلى الشيئين بل يقاس الحكم على الحكم وإن لم يوجد فالوصف مرسل وجعله سببًا أو شرطًا شـــرع جديد فالمعدى في طعام بعينه بمثله جواز البيع بدون التقابض أو عدمه لهم قياس العلماء المثقل على المحدد في سببية القصاص واللواطة على الزنا في سببية الحد.

قلنا ليس قياسًا بل دلالة ولئن سلم فليسا من المبحث لأن الوصف المتضمن للحكمة والحكمـــة مـــتحدان فيهما فهو السبب لا الوصفان كالقتل العمد العدوان والزجر لحفظ النفس في الأول وإيلاج فرج في فرج محرم مشتهى طبعًا والزجر لحفظ النسب في الثاني.

الثاني: إن التعدية بالقياس لا تجرى في الحدود والكفارات والمقادير الأصلية والرخص خلافًا للشافعية والمالكية.

لـــنا في المقـــدرات كالـــرخص أنها غير معقول المعنى كما هي في غيرهما والخصوم مـــتفقون فـــيها وفى غيرها أنهما شرعتا ماحيتين للآثام وزاجرتين فأي رأى يعرف مقدار الاسم الداعي إليهما ومقدار ما يحصل به إزالة الإثم الحاصل لأنهما مما يندرئ بالشبهات والقـــياس فيه شبهة وأعني بها اختلال المعنى الذي تعلقتا به في نفسه كما مر لا الواقعة في طـــريق الثـــبوت ولأن شبهته أقوى مما في خبر الواحد والشهادة ولذا لا يعارضهما فلا ينتقض بهما.

لهم أولا عموم أدلة حجية القياس.

قلنا قد خص عنها العمليات فكذا هما جمعا بين الأدلة.

وثانـــيًا: وقـــوعه فيهما كما قال على رضى الله عنه في حد الشرب إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى عليه حد الافتراء وقبله الصحابة وهذا إقامة المظنة الشيء مقامـــه كتحريم مقدمات الزنا كالخلوة الصحيحة لا قياس للشرب على القذف بجامع الافتراء لعدم تحقق الجامع في الفرع فدل على صحة القياس فيه كما دل على صحة مطلقه.

قلنا: محمول على السماع وعلى أنه بيان وجه المسموع أو على أنه مجمع عليه وذا منه بيان سنده كيف وأنه في المقدرات وأن الإفضاء بهذه المراتب في غاية البعد فليس في معنى الخلوة ومقدمات الزنا وصور الاندراء أقرب منه بكثير.

وثالــثًا: أن الظن إذا حصل وجب العمل به في العمليات كما في غيرها وهذا ثابت بالاستقراء والإجماع لا القياس ليدور.

قلنا: نعم لكن لكل عملي ظن يناسبه وإلا فلا صورة للاندراء أصلا.

قال الإمام الرازي ينبغي أن يفصل يقال إن وجد العلة والمقيس عليه يجوز القياس فيها وإلا لا لأنهــم أجمعوا على إلحاق قتل الصيد خطأ أو نسيانًا بقتله متعمدًا المنصوص لأن هيئة المحرم مذكرة فلا تعذر في التقصير بخلاف الصائم كإلحاق الأكل بالوقاع في الإفطار.

قلنا بل الحكم في الأول بالسنة وفى الثاني بالدلالة.

الثالث: قال الرازى يجوز القياس على أصل محصور في عدد كقوله عليه السلام خمس من الفواسق الحديث لعموم أدلة حجيته وللإجماع على تعدية حكم الربا من الأشياء الستة والحــق خلافــه لئلا يلزم إبطال العدد وإلحاق المؤذيات ابتداء مثل البرغوث والبعوض والقــراد والسباع الصائلة بالفواسق الخمس كما أجمعوا عليه بدلالة النص لا بالقياس فلا نــزاع فــيه أما حديث الربا فالمذكور فيه الأسماء الأعلام لا العدد وقد ذكرنا في بحث المفهومات ما لو روجع إليه علم مقصود الحنفية رضى الله عنه.

خاتمــة: قيل ليس في الشرع جمل لا يجرى فيها القياس بل لا بد من النظر في مسألة هل يجرى فيها أم لا والمختار وجودها.

لنا ما تقدم من الأسباب والشروط مطلقا والأحكام ابتداء والحدود والكفارات.

لهم أن حد الحكم الشرعي يشمل الأحكام فهي متماثلة فيجب اشتراكها فلما جرى في البعض فليجز في الكل.

قلنا لا نعلم التماثل فإنه الاشتراك في الجنس وهذا في النوع.

تنبــيه: الأكثــر في اصطلاح الأصوليين إطلاق الجنس على المندرج والنوع على ما اندرج فيه عكس المنطقيين وهذا منه.

خاتمة الفصول في عدة تقسيمات للقياس:

١ - باعتــبار القوة أنه جلى إن علم فيه نفى الفارق بين الأصل والفرع قطعًا كالأمة علــى العبد في أحكام العتق للقطع بأن الشارع لم يعتبر الذكورة والأنوثة فيها وخفى إن ظن به كقياسهم النبيذ على الخمر فإن اعتبار خصوصية الخمر محتمل.

٢- باعتبار الظهور إن كان وجه القياس مما يسبق إليه الإفهام يسمى قياسًا وإن لم يسبق إخفائه عبر أصحابنا عنه بالاستحسان وإن كان أعم منه لكنه الغالب فهو دليل يقع في مقابلة القياس الظاهر وعن أبو الحسين بترك وجه اجتهادى غير شامل لوجه خفى أقوى هو في حكم الطارئ على الأول فاحترز بقوله غير شامل من ترك العموم إلى الخصوص وبقوله في حكم الطارئ عن القياس المتروك به الاستحسان وقيد الطارئ بالحكم لأن المتأخر ظهور الوجه الاستحساني لا ثبوته كما بالضرورة والنص وذلك أما الأثر كالسلم والإجارة وبقاء الصوم مع المنافي في الناسي وأما الإجماع كالاستصناع ودخول الحمام وتخصيص أثر السلم وإجماع الاستصناع عموم قوله لا تبع ما ليس عندك لا ينافى تمثيل الاستحسان بهما نظرًا إلى معناه.

ومناط حكمه العام وأما الضرورة كطهارة الحياض والآبار وأما القياس الخفى وهو باعتبار مقابلته للقياس الظاهر قسمان يلزم منهما كون الظاهر المقابل له قسمين أيضًا أحدهما بأقوى تأثيره بالنسبة إلى القياس فالمقابل له ما ضعفه أثره فالأول مرجح وهو المراد عند إطلاق الاستحسان.

وثانيهما: ما ظهر صحته وخفي فساده والمراد ظهورها بالنسبة إلى جهة فساده فلا ينافى الخفاء بالنسبة إلى القياس فالمقابل ما ظهر فساده وخفى صحته بأن ينضم إلى وجه القياس معنى دقيق يرجحه على وجه الاستحسان فيرجح الثاني لأن قوة التعليل بالتأثير لا الظهور ألا يرى أن الآخرة راجحة على الدنيا الظاهرة لأنها خير وأبقى والعقل على الحسن إذ النقل بدونه ليس بحجة منال الأول سؤر سباع الطير نجس قياسًا على سؤر سباع البهائم بجامع خلط اللعاب المتولد من نجس اللحم لا نجس العين لجواز الانتفاع به بلا ضرورة فثبت النجاسة المجاورة ولذا اختار المحققون أنه لا يظهر بالذكاة وإن ذكر في موضعين من الهداية طهر طاهر استحسانًا لشربها بمنقارها وهو عظم جاف طاهر من الميت فمن الحى أولى.

وهذا عدم الحكم لعدم العلة لا تخصيص العلة لكن يكره لعدم احترازها عن النجاسة كالدجاجة المخلاة ومنا من عده استحسانًا ضرورة لأن سباع الطير تنقض من الهواء فلا يمكن صون الأوانى ولا سيما في الصحارى بخلاف سباع الوحش فالكراهة على هذا لكون الضرورة غير لازمة وهذا غزير.

ومنه أن تولى الواحد طرفى النكاح لا يجوز عند الشافعي رضى الله عنه مطلقًا قياسًا للتنافى بين الفعلين بلفظ واحد في زمان واحد وكذا شراء الأب مال الصغير من نفسه أو

بيع مال نفسه منه بالعدل عند زفر رحمه الله قياسًا للتنافى في الحقوق الراجعة إلى العقود بخلاف النكاح ويجوز الأمران عندنا استحسانًا.

أما الأول إذا لم يكن فضوليًا من جانب وهو خمس مسائل فلأن الناكح سفير ولو من جانب لرجوع حقوقه إلى الأصيل كالرسالة من الشخصين بخلاف البيع إلا عند الشافعي رضى الله عنه.

وأما الثاني فلرعاية مصلحة الصغير لأن للأب ولاية كاملة وشفقة شاملة ثم قاس الإمام الوصي على الأب في ذلك ومثال الثاني سجدة التلاوة تؤدى بالركوع في الصلاة لا خارجها عندنا قياسًا إلحاقا له بها بجامع التواضع ولتشابههما فيه لأنه تعالى أقامه مقام السجدة في قوله ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا﴾ [ص: ٢٤] فالآية لإثبات الجامع لا إثبات القياس لا استحسانًا كما عند الشافعي رضى الله عنه لأن السجود المأمور به لا يؤدى بالركوع كسجود الصلاة مع أنه أقرب وكالتلاوة خارجها فله أثر ظاهر هو العمل بحقيقة كل شيء وفساد خفى هو التسوية بين المقصود وغيره فرجحنا القياس لصحته الباطنة بأن سجود التلاوة لم تجب قربة مقصودة أي مستقلة بل تابعة لها.

ولذا ولا يلتزم مطلقه بالنذر كالطهارة إذ الغرض ما يصلح تواضعًا مخالفة للمستكبرين بإشارة سياق آيات السجدة لكن على قصد العبادة ولذا اشترط لها شرائط فيسقط بالركوع سقوط طهارة والصلاة بطهارة غيرها وإن ظهر فساده بالعمل بشبيه المجاز من غير تعذر الحقيقة أما الركوع خارجها فلم يشرع أصلا وأما السجدة الصلواتية فهى قربة مقصودة بخطاب مستقل ولا خطاب مثله لسجدة التلاوة ويلتزم بالنذر في ضمن الصلاة أو لأن المأمور فيها الجمع بين الركوع والسجود ونيابة أحدهما عن الآخر ينافيه وجعل الأول قياسًا لأن وجهه يناسب المفهوم من ظاهر إطلاق اللفظ لا من التأمل وفى حقيقتى المأمور به وما قام مقامه.

أصل مفيد: قد يكون قربة مقصودة ما ليس كذلك إذا صار دينًا في الذمة كسجدة التلاوة بفوات محل أدائها بخلاف الطهارة فلا تؤدى بالركوع ولا بالسجدة الصلواتية إلا عقيب تلاوة الآية رجع بعده إلى القيام أولا ولكون الركوع كالمجاز فيها لا بد له من النية وهذا عزيز منه كرر آية السجدة في ركعتين يكفى واحدة عند أبي يوسف قياسًا لاتحاد مجلسهما كفى ركعة لا عند محمد رحمه الله استحسانًا إذ الحكم باتحاد القراءة في الركعتين يخلى إحديهما عنها فيفسد صلاته فعاد شرع اتحاد السبب على موضوعه وهو التخفيف على التالي بالنقض.

قلنا أدلة تداخل السبب شاملة والاتحاد الحكمي لا ينافي التعدد الحقيقي فمن الجائز إجزاء الواحدة للأول وجواز الصلاة للثاني ومنه أن القول للصباغ في قوله صبغت بأجر كذا إلا لصاحب الثوب في قوله صبغت بغير أجر عند محمد إذا عرف أنه ما يعمل بغير أجر استحسانا إذ المعروف كالمشروط والقول لمن شهد له الظاهر مع اليمين فترك به القياس الظاهر وهو أن القول قول منكر الأجر وكذا عند أبي يوسف رحمه الله إذا كان عامله مرارًا مع الأجرة لأن العادة هى الظاهرة فترك به تحليف المنكر استحسانًا آخر وقال الإمام رضى الله عنه صاحب الثوب ينكر تقوم عمله في الحقيقة لإنكاره العقد الذى لا تقوم له إلا به فالقول له واستحسانهما ليس بشيء لأن الاستصحاب حجة للدفع لا للاستحقاق.

ومنه أقاما بينة على ارتهان عين في يد ثالث وقبض بتهاتر البينتان قياسًا لتعذر القضاء لكل منهما بالنصف للزوم الشيوع المانع عن صحة الرهن وبالكل لكل لضيق المحل ولمعين لعدم الأولوية كما أقاما على نكاح امرأة أجنبية وفى الاستحسان رهن عندهما كأنهما ارتهناه جملة للجهالة بالتاريخ كما أقاما على شرائهما من ثالث فأخذنا بالقياس لقوة أثرة المستتر لأن كلا يثبت ببينته الحق لنفسه على حدة ولم يرض بمزاحمة الآخر في حق الحبس.

واعترض ترجيح الاستحسان بوجوه:

١- أن القضاء برهينة كل لكل ممكن كما إذا ارتهناه صفقة يكون رهنًا عند كل بتمامه.

أجاب صاحب الهداية بأنه عمل على خلاف الحجة لأن بينة كل تثبت حبسًا يكون وسيلة إلى مثله في الاستيفاء لا إلى شطره وهذا ليس انتقالا بل تقوية لكون الشيوع مانعًا عن صحة الرهن فإن ترتب الشرط على استحقاق الكل شيوع مانع لحبس يكون وسيلة إلى مثله في الاستيفاء.

٢- أنه عمل بالحجتين من وجه فهو أولى من إبطالهما من كل وجه كما أقاما بينة أنه له ينصف.

قلنا مسلم عند إمكانه لكن لزوم الشيوع المانع مؤيد لرعاية موجب الحجة كما في الإنكاح.

٣- أنه إذا لم يرض كل منهما بمزاحمة الآخر في الحبس فلأن لا يرضى بانتفاء حقه في الجنس بالكلية أولى.

قلنا انتفاء حقه للعجز عن القضاء لا لاقتضاء الرضاء كما في النكاح فلا تقريب ومنه اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه تحالفًا قياسًا لأن اختلافهما في المستحق بعقد السلم لا استحسانًا لأن الذراع ليس أصل المبيع بل وصفه لأنه يوجب جودة لى الثوب بخلاف الكيل والوزن وذا لا يوجب التحالف فعلنا بالصحة الباطنة للقياس وهى أن الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف والوزن وذا لا يوجب التحالف فعلمنا بالصحة الباطنة للقياس وهى أن الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الأصل.

لا يقال لم جعلوهما بالنظر إلى المقابلة قسمين فالأقسام ليست بمنحصر فيهما بل باعتبار قوة كل منهما وضعفه أربعة من اثنين في اثنين فيرجح الاستحسان منها فيما قوى أثره دون القياس والقياس في الثلاثة الأُخر وباعتبار أن كلا صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما ومختلفيهما ستة عشر من أربعة في أربعة فصحيحيهما من القياس راجح على أربعة الاستحسان وضعفهما مرجوح عنهما بقى ثمانية لمختلفَى القياس فصحيحيهما من الاستحسان راجح عليهما وضعيفهما مرجوح عنهما بقى أربعة لمختلفى أحدهما في مختلفى الآخر فصحيح الباطن الفاسد الظاهر من الاستحسان يرجح على عكسه من القياس لا عكسه عليه ولا المتفق منهما فإن هذه الثلاثة بالعكس.

لأنا نقول التقسيم الأول مستدرك لأن القوة عين الصحة والضعف عين الفساد فاندرج في الثاني وإنما خصوا القسمين من الستة عشر للثانى لأن الاشتباه المحوج إلى الترجيح كان فيهما إذ لا اشتباه في راجحية القياس في الأربعة الأولى ومرجوحيته في الأربعة الثانية ولا في راجحية الاستحسان في الاثنين الأول ومرجوحيته في الاثنين الثاني ولا في راجحية القياس في المتفقين من الأربعة الباقية بقى اثنان مختلفان فيهما الاشتباه ولعدم الاشتباه بينهما لا يكاد يقع ممن له أدنى التمييز فضلا عن أن يقع من المجتهد المبرز في شأو دقائق المعانى وهذا هو المراد بالامتناع لا نفى الإمكان العقلى كما ظن.

تتمة: الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى الذى هو المراد بإطلاقه والثلاثة الأخر أنه يعدى لا هى للعدول بها عن السنن اللهم إلا دلالة إذا تساويا في جميع المعانى المؤثرة.

مثاله: إذا اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع فاليمين على المشترى قياسًا لأنه المنكر وعينهما قياسًا خفيًا لأن البايع ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشترى والمشترى ينكر زيادة الثمن فتعدى التخالف إلى ما اختلف وارثاهما قبل قبضه أو الموجران في مقدار الأجرة قبل استيفاء المنفعة وأما بعد القبض فالتخالف ثبت بالحديث حال قيام السلعة على خلاف القياس إذ البايع لا ينكر شيئًا فلا يعدى إلى

الـوارث وحال هلاك السلعة عند الأولين ولا يمكن إن حمل الحديث على ما قبل القبض ليوافق القياس.

إما لقوله ترادا وإما لتقييده بقيام السلعة فإن الهلاك قبل القبض يوجب فسخ البيع فلا يتـصور فيه اختلافهما ليحترز عنه وأجرى محمد رحمه الله الكل على قياس التخالف لأن كلا يدعى عقدًا ينكره الآخر إلا الإجارة لعدم إمكان رد العقود عليه أو قيمته.

قلنا لا يختلف العقد باختلاف الثمن ولذا يملك الوكيل بالبيع بألف البيع بألفين.

تنبيه: تعدية المستحسن تعدية لا لحكم القياس بل لحكم أصله في الحقيقة وهو وجوب اليمين على المنكر مطلقًا ولظهوره بالاستحسان أضيفت إليه.

تنبـيه آخـر: إنكار الاستحسان زعمًا أنه خارج عن الأدلة الأربعة وأنه التشهي لها كاشـتداد الرائحة في النبيذ على الخمر فقياس دلالة ومآله إلى الاستدلال بأحد المعلولين على العلة وبها على الآخر.

الـرابع: إن لم يبين جامعيه الجامع بنفي الفارق فذاك ما مر وإن بينت به يسمى قياسًا في معنى الأصل وتنقيح المناط مثل ما مر في حديث الأعرابى كما يسمى بيانها بالمناسبة في الأول تخريج المناط.

الخـامس: إن كان الفرع نظير الأصل حكمًا وعلة فقياس الاستقامة وإن كان نقيضه فيهما فقياس العكس وقد سلفا.

الفصل الخامس: في دفعه

وطرق المجادلات الحسنة ولا بد من تمهيدات:

الأول: أن المجادلـة لغة من الجدل وهو الأحكام سميت بها المناظرة وهى نظر المبتلون بالحاجة إلى معرفة حكم عقلى أو نقلى تكليفى أو وضعى في النسبة للإيجاب أو السلب اسـتدلالا وإيـرادًا وزادا إظهارًا للصواب أي للحق ليعتقد أو للخير ليعمل به فعلم منه فاعلـها وهو المبتلى وباعثها وهو الابتلاء ومحلها هو النسبة المشار إلى أقسامها وأركانها وهـى الإيجـاب بالأدلة المناسبة والسلب بالأدلة أو الرد وغايتها وهى إظهار الصواب بقسميه العلمى والعملى ويندرج تحته شروطها وآدابها.

أمـا الشروط فكترك التعنت والمراء بالأحاديث ولأنهما يفوتان مقصودها وكحفظ الأدلة وضبط معانيها الفقهية وتأويلاتها الصحيحة وإتقان طرقها المستقيمة وترك السائل غصب منصب التعليل.

وأما آدابها فكالتأنى في كل مقام والتأمل في كل كلام وهجر الغضب واستعمال الجوارح وتخبيط الكلام على الخصام وأن يجتهد في تفهيم ما يقوله وتفهم ما يصغيه وهجر خلط الكلام الأجنبى وغير ذلك مما ذكرته في رسالة النكات.

الثاني: أنها محمودة لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ﴾ [النحل: ١٢٥].

فقيل الحكمة الدلائل العقلية والنقلية.

وقيل العلوم الدينية.

وقيل السنة والموعظة الحسنة نصيحتهم بذكر أحوال الأمم الماضية من النعم والنقم وأهوال منازل الآخرة على وجه اللين وحسن الخلق والتكلم بقدر عقولهم لقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] الآية.

وقيل مذمومة لذم الجدال وللتحريض على دين العجائز في الآيات والأحاديث.

قلنا محمولة على غير الطرق المرضية توفيقًا كيف وقد اشتغل النبي عليه السلام وصحابته والتابعون بها وفيها سعى في إحياء الملة وتعاون على البر والتقوى وجهاد أنبل للغزاة بحل المشكلات الدينية ورد الملحدين والمبتدعة ويوزن مدادهم مع دماء الشهداء بالحديث.

الثالث: لما كان تمام الاستدلال بالقياس ببيان أن المدعى محل القياس وأن حكم الأصل كذا وعلته هذا وهو ثابت في الفرع ويستلزم ثبوت حكم الفرع وهو الحكم المطلوب فهذه ست مقدمات لا يسع القائس إلا أن يذكرها تحقيقًا أو تقديرًا ولا بد له من تفهيم ما يقوله ولو في أصل الدعوى فهذا أقدم وظائفه دونوا لذلك سبعة أنواع من الاعتراضات يشتمل على ثلاثة وعشرين صنفًا بعضها عام الورود على كل مقدمة كالاستفسار والتقسيم أو على كل قياس كأقسام الممانعة والمعارضة في الفرع وبعضها خاص بالطردى وبعضها بالمناسب والمؤثر كما سيجيء للأول واحد هو الاستفسار وللثانى اثنان فساد الاعتبار وفساد الوضع وللثالث اثنان منع الحكم في الأصل التقسيم وللرابع عشرة منع وجود العلة في الأصل منع عليتها في الكل عدم تأثيرها في المؤثرة.

ثم في المناسب خاصة عدم الإفضاء وجود المعارض عدم الظهور عدم الانضباط ثم في الكل النقض الكسر عدم العكس ومآله المعارضة في الأصل. وللخامس خمسة منع وجود العلة في الفرع معارضته فيه الفرق بضميمة في الأصل أو مانع في الفرع اختلاف الضابط اختلاف المصلحة وللسادس اثنان مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل القلب، وللسابع واحد القول بالموجب الرابع أن الاعتراض إما استفسار أو منع وهو إما في الدليل

أو المدلول ففى الدليل تفصيلا ممانعة مع السند أولا لا مع الاستدلال على انتفاء المدعى فإنه غصب غير مسموع إلا عند العميدى.

وقيل الغصب منع المقدمة مع الاستدلال على انتفائها واستدلال العميدى على قبوله يشعر بالاول وإجمالا مناقضة بناء على التخالف أو لزوم المح وفى المدلول لا مطلقًا لأن مآلـــه طلـــب الدليل وقد كفى أمره بل مع إقامة الدليل على خلافه معارضة وغير ذلك معاندة فهذه الأربع ممكن الورود في كل استدلال بشرائطها ومآل هذه الثلاثة أو الخمسة والعـــشرين إلـــيها فـــواحد منها استفسار وخمسة معارضات واثنان مناقضتان والبواقى ممانعات.

ولـــذا قيل يرد على الإجماع كقولنا أجمعوا على أنه لا يجوز رد الثيب الموطوءة مجانًا لأن عمر وزيدًا أوجبا نصف عشر القيمة وفى البكر عشرها وعلى رضى الله عنه منع الرد مـــن غير نكير منع وجوده لصريح المخالفة أو منع دلالة السكوت على الموافقة أو منع صـــحة سنده أو المعارضة لكن لا بالقياس أو خبر الواحد بل إجماع آخر أو بمتواتر لأن الإجمـــاع الأول ظنى فيمكن معارضته وعلى ظاهر الكتاب كما بعموم البيع في أحل الله البـــيع علـــى جواز بيع الغائب الاستفسار ومنع ظهوره بمنع العموم لورود الخصوص أو الـــتأويل بأن ذلك البيع يندرج تحت قوله عليه السلام عن بيع الغرر إذ لا تخصيص هنا ولئن سلم فتخصيصه أقل أو هذا عارض ظهوره فبقى مجملا أو المعارضة بآية أخرى أو حـــديث متواتـــر كما مر أو القول بالموجب فإن حل البيع مسلم لكن لا يقتضي صحته وعلى ظاهر السنة كما إذا استدل بقوله عليه السلام أمسك أربعًا وفارق سائرهن على أن الـــنكاح لا ينفـــسخ الستة المذكورة من الاستفسار ومنع العموم فيه والتأويل بأن المراد تجديـــد نكـــاح الاربـــع لأن الطارئ كالمبتدأ في إفساد النكاح كالرضاع ومن الإجمال والمعارضة والقول بالموجب ويزيد عليها منع صحة السند بأنه موقوف أو في روايته قدح لأن راويه ضعيف لخلل في عدالته لو ضبطه أو بتكذيب شيخه كما يقول راوى المتبايعان بالخـــيار ما لم يتفرقا مالك رحمه الله وقد خالفه وراوى أيما امرأة نكحت نفسها الحديث ســـليمان بـــن موسى الدمشقى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها فسئل الزهرى فقال لا أعرفه.

الخـــامس أن الأصناف لا تنحصر فيها فكما يمنع صحة المناسبة بمنع الوجوه الأربعة وصـــحة القـــياس بمـــنع التأثير ومنع كون حكم الفرع غير مخالف للنص المسمى فساد الاعتبار يصح منعه بمنع كل من الشرائط العشرة أو الثلاثة عشر المارة وبأنه من التعليلات

الفاسدة السالفة التي فقد في كل منها شرط للعلة وكالأصناف التسعة المعارضة التي دونها أصحابنا ثلاثة منها معارضة فيها مناقضة هى القلب بنوعيه وثانى العكس وستة معارضة خالصة ثلاثة فرعية صحيحة وثلاثة أصلية فاسدة كما سنبينها.

السادس أن كلا منها ليس متفقًا على صحته بل منها ما اختلف فيه كالمعارضة في حكم الأصل فإنها بأقسامها الثلاثة وهى بما لا يتعدى أو بما يتعدى إلى مجمع عليه أو مختلف فيه باطلة عندنا أما بغير المتعدى فلعدم التعدية وأما مطلقًا فلأنها كالفرق باطلة لوجوه ثلاثة:

١- أن شأن السائل في حكم الأصل إنكاره فبيان علته غصب لمنصب التعليل بخلاف المعارضة في حكم الفرع فإنها في حكم المقصود بعد تمام الدليل.

٢- التعليل بما لا يشمل الفرع لا يمنعه بما يشمله لا سيما وقد أثبت عليه المشترك.

٣- أنه تمسك في حكم الفرع الذى هو المقصود بعدم العلة وأنه لا يصح دليلا ابتداء فلان لا يصلح معارضًا الحجة أولى ثم ما كان صحيحًا منه ما صح مطلقًا كالممانعة بأقسامها بحسب شرائط كل طريق لأنها طلب الدليل وكالمعارضة في حكم الفرع لما سيلى آنفاً.

ومنه ما صح في الطردية لا المؤثرة إلا بحسب الناظر كالمناقضة عند من لم يجوز تخصيص العلة فإن التخلف ولو لمانع لا يجامع عندهم ظهور تأثير العلة بالنص أو الإجماع بخلاف المعارضة فيقع بين النصوص لجهلنا بالناسخ والمنسوخ وبين العلل لعدم القطع بما هو علة فلو أظهر وجب تخريجه على أن عدم الحكم لعدم العلة أما عند من جوزه فيرد ويجاب بإبداء المانع إن أمكن وإلا بطل العلية والحق ورودها عند الكل كما قال صدر الإسلام لجواز أن يكون دليل التأثير ظنيًا وأن يجلب بجعل عدم المانع جزاء أو شرطًا لأن ظاهر المذكور متخلف وكفساد الوضع للمنافاة المذكورة فهو كهى قبولا وردًا وكالقول بالموجب لأنه التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وبقاؤه وبعد إثباته التأثير محال فلو تصور في المؤثرة لكان منع التأثير في الحقيقة وكعدم الانعكاس لاحتمال قيام الحكم بعلة أخرى لكنه قادح في الدوران وجودًا وعدمًا.

ولذا صلح الانعكاس مرجحًا وإذا جاز التوارد في العلل العقلية على واحد بالنوع ففى الشرعية أولى إذ ليست موجدات حتى جوز تواردها على شخص أيضًا ومآله المعارضة في الأصل لأنه عدم العكس قبل إبداء علة أخرى أما بعده فهو هى بعينه وكالفرق للوجوه المذكورة.

قيل وكالقلب لأن الشيء الواحد لا يؤثر في النقيضين حقيقة فيختص بالطردى ولذا لم يبين التأثير في أمثلته وينسب إلى صدر الإسلام وهو الحق.

أولا لما فيه من المناقضة.

وثانـــيًا: لمـــا قالوا أن المخلص منه بيان المعلل تأثير الوصف في حكمه لا في حكم خصمه.

وثالثًا لما قال في المحصول إن شرطه كون مناسبة الوصف اقناعيًا لا حقيقيًا.

ورابعًا: لما مر السابع أن أصحابنا أفرزوا ما يرد على المؤثرة مما يرد على الطردية مع دفعاتهمـــا تنبيهًا على ما يختص بكل منهما وما يعمهما ولم يذكر والاستفسار والتقسيم لعدم اختصاصهما بمقدمة ودليل.

فقالوا ما يورد على المؤثرة ولا يرد في الحقيقة وجوه أربعة:

١ - المناقضة ويشمل النقض والكسر أعنى منع طرد العلة وطرد الحكمة.

٢ - فساد الوضع.

٣ - عدم العكس.

٤ - الفرق والحق بها القلب بأنواعه والقول بموجب العلة بنوعيه.

وما يرد عليها صحيحًا أمران الأول الممانعة بأقسامها الأربعة:

١ - في نفس الحجة أي في صحة العلة ويندرج تحته أول القلب من وجه ومنع العلية مجردًا ومنع الإفضاء والظهور والانضباط ويشمل أيضًا أنه احتجاج بالنفى والاستصحاب وبالطرد وبالشبه وبأقسام المرسل وبتعارض الأشباه وبالعدم وبما لا يشك في فساده وبعلة تتأخر عن حكم الأصل وغير ذلك من المفسدات.

٢ - في وجود الوصف ويندرج تحته منع وجوده في الأصل ومنع وجوده في الفرع.

٣ - في شروط العلة أي شروط القياس عليها إذ المختلف فيه ربما يمنعه المعلل فيلزم انتصاب السائل مدعيًا ويندرج تحته فساد الاعتبار وسؤال التركيب ومنع اتحاد الحكم لأن الحاكم المعدى لم يعد بعينه واختلاف الضابط واختلاف المصلحة لأن الفرع ليس نظيره ويشمل منع أن النص معلول للحال لاختصاصه بالحكم أو للعدول به عن القياس ومنع أن الحكم شرعى أو ثابت أو لا بالقياس ومنع أنه لم يتغير به في الأصل وغير ذلك.

٤ - في المعنى الذى به صار دليلا وهو منع التأثير بقسميه الأول والثالث.

ويـــشمل منع المناسبة والملائمة وكان مندرجًا تحت صحة العلة أفرز تنبيهًا على أنه أجل القيود بل كأنه كلها.

الثاني: المعارضة بنوعيها:

١- الـــتي فيها مناقضة لتضمنها إبطال دليل المعلل كالقلب وثانى العكس كذا ذكروا والحق عدم ورودهما على المؤثر كما مر.

٢- معارضـــة خالـــصة لعدمـــه ويندرج تحتها المعارضة في الفرع بأقسامها الثلاثة المقبولة المعارضة بالضد وينفى ما ادعى بتغيير مخل وبحكم آخر فيه نفى الأول ويندرج فيها ثانى الفرق وكذا المعارضة في الأصل بأقسامها الثلاثة الغير المقبولة بما لا يتعدى وبما يتعدى إلى مجمع عليه أو مختلف فيه.

ويـــندرح تحتها القسم الثاني والثالث من منع التأثير والأول من الفرق وعدم العكس ووجـــود المفـــسدة المعارضـــة وقد مر وجه عدم قبولها وسيجيء الخلاف في القسمين الأخيرين وأنها مفارقة تقبل لو جعلت مفاقهة فدفعاتها إما للممانعات فبالإثبات لأنها طلب الدليل وإما للمعارضات الفرعية فبالترجيح الصحيح كما سنبين وإما للمناقضة فعلى تقدير ورودها أو إيهامها ذلك فبالجميع والتوفيق بأربعة أوجه.

١- منع وجود الوصف في صورة النقض.

٢- منع معناه الثابت لا لغة بل لا دلالة كالتخفيف في المسح.

٣- منع عدم الحكم فيها.

٤- أن الغـــرض في الفرع ليس كالأصل وأما الأسئلة الواردة على الطردية الصحيحة في نفسها بكونها ملائمة ومؤثرة إذ لا يهتم بالفاسدة في نفسها كما بما علم الغاؤه شرعًا فأربعة يلجئهم كل منها إلى القول بالمعانى الفقهية أعنى العلل المؤثرة لئلا يرد هذه أو إلى بيان تأثير أوصافهم المذكورة ليندفع.

١- القول بموجب العلة.

٢- الممانعـــة بأقـــسامها الأربعة في نفس الوصف أي وجوده في المبحث وفى نفس الحكـــم أي منع اقتضائه إياه وفى صلاح الوصف وذا ممن شرط التأثير وفى نسبة الحكم إليه.

٣- فـــساد الوضع وهو يفسد بمعنى كلامه ويلجئه إلى الانتقال ويفوق المناقضة التي هى مجمل المجلس.

٤- المناقـــضة ويـــندرج تحتها منع طرد العلة المسمى نقضًا وكذا منع طرد الحكمة المـــسمى كسرًا ولا ريب في ورود المعارضة ومما يختص منها بهذا ثانى القلب ودفعاتها ممانعة ومعارضته كما مر وكذا مناقضة ببعض وجوهها وهذا مجمل تفصيله من بعد ويبلغ

قريبًا من ستين سؤالا فلنعقد ثلاثة وعشرين مبحثًا لها دارجين الزائد عليها في كل موضع.

اعــتذار: إنما ذكروا أسئلته الطردية وإن لم يقولوا بصحتها لتمسك بعض الجدليين بها وكــل ما صح مؤثره صح طرديه عندما نعى التخصيص أما عند مجوز به أن عند شرطى الانعكــاس في الطردية فبينهما عموم من وجه (الأول في الاستفسار) هو طلب بيان معنى اللفظ وإنما يسمع فيما فيه إجمال أو غرابته وإلا فتعنت يفضى إلى التسلسل وبيان الإجمال علــى الــسائل إذ يكفى المستدل أن الأصل عدمه وذا ببيان صحة إطلاقه على معنيين فصاعدًا لا بيان التساوى وإلا لم يحصل مقصود المناظرة لعسره فعذر في ذلك ولأنه يخبر عــن نفسه فيصدق بعدالته السالمة عن المعارض ولو التزمه تبرعًا قائلا التفاوت يستدعى تــرجيحًا والأصل عدمه لكان أولى لإثباته ما التزمه مثاله قولهم المكره مختار فيقتص منه كالمكــره فــيقول ما المختار الفاعل القادر أو الراغب هذا هو الاستفسار فلو قال بعده الأول مسلم وغير مقيد والثانى مم صار التقسيم.

ومــثال الغــرابة قولهم في الكلب المعلم الذى يأكل من صيده أيل لم يرض لا يحل فريسته كالسيد فيسأل عن كل منها.

وجوابه بيان ظهوره نقلا عن اللغة أو أحد العرفين أو بالقرائن كالنكاح في حتى تنكح زوجًــا غيره ظاهر في الوطئ لانتفاء الحقيقة الشرعية أو في العقد لهجر اللغوية أو للإسناد وعند العجز عنه التفسير كما في مسألة الكلب لكن لا بكل شيء بل بما يصلح له لغة أو عرفًا وإلا صار لعبًا.

وللجدليين طريق إجمالى أنه ظ لأن الإجمال خلاف الأصل أو ظ فيما قصدت إذ ليس ظاهرًا في غيره اتفاقًا فلو لم يظهر فيه لزم الإجمال.

ورده الــبعض بأن بعد الدلالة على الإجمال لا يفيد كون الأصل عدمه وإذ لم يندفع دعوى عدم فهمه وإذ لم يبق للسؤال فائدة.

الــثاني: فساد الاعتبار: هو أو الاثنين للنوع الثاني الوارد على كونه قابلا للقياس فإن منع محيلة تلك المسألة لمطلق القياس فهو هذا وإن منعها لذلك القياس فهو فساد الوضع ففساد الاعتبار أن لا يصح القياس فيما يدعيه لدلالة النص على خلافه.

وجوابه من وجوه:

١ – الطعن في سند النص بالوجوه السالفة.

٢ – منع ظهوره في ذلك كمنع عموم أو مفهوم أو دعوى إجمال.

٣ – أن المراد غير ظاهره بدليل يرجحه.

٤- القول بالموجب أي ظاهره لا ينافي حكم القياس.

٥- المعارضة لنصه بنص لسلم القياس ولا يفيد معارضة السائل بنص آخر لأن نصًا واحـــدًا يعارض النصين كشهادة الاثنين للأربع لا النص والقياس لأن الصحابة كانوا إذا تعارضت نصوصهم يرجعون إلى القياس والمناظر تلو الناظر أي المباحث تبع المجتهد وقول المعلل عارض نصك قياسي وسلم نصي انتقال وأى شيء أقبح منه ولم يوجبوا عليه بيان مساواة نصه لنص السائل لتعذره.

٦- أن يـــرجح قياسه على النص إما بكون راويه غير ففيه وقد خالفه من كل وجه وإما بخصوصه وعموم النص أو بثبوت حكم أصله بنص أقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع عند من يذهب إليهما فإن تأتى الكل فيها وإلا فبما تأتى وإن لم يتأت شيء يكون الدبرة على المعلل.

مـــثاله: قولهم ذبح من أهله في محله فيوجب الحل كذبح ناسى التسمية فيقول مخالف لقـــوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] فيقول المعلل مؤول بذبح عبدة الأوثان بدليل خبر اسم الله على قلب المؤمن سمى أو لم يسم أو قياسى راجـــح على النص لأنه قياسى على الناسى المخصص بالإجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع قطعًا ولا يسمع فرق السائل بل العامد مقصر والناسى معذور لأن المفارقة من المعارضـــة لا مـــن فساد الاعتبار فيلزمه فساد أن الانتقال والاعتراف بصحة اعتباره لأن المعارضة بعد ذلك.

قلـــنا كما مر أنه غير مخصص لأن الفوت من صاحب الحق كعدمه فكأنه ذكر وهو محمل الحديث لأن العامد لا يستحق التخفيف فإذا لم يخصص لا يعارضه القياس والخبر.

الثالث: فساد الوضع:

وهو أن يترتب على العلة نقيض ما ثبت تأثيرها فيه بالنص أو الإجماع فيكون القياس المخصوص باطل الوضع إذ الواحد لا يؤثر في النقيضين ولا يكونان دائرين عليه وحدودًا وقد علمت ما هو الحق في اختصاصه بالطردية وأنه أقوى من النقض لإمكان الاحتراز عنه بتفـــسير أو تغيير في الكلام أو تبديل الطردية بالمؤثرة كما سيأتى في نقض قول الشافعي رحمـــه الله الوضوء والتيمم طهارتان فكيف يفترقان وهذا مبطل للعلية أصلا بمنزلة فساد أداء الشهادة.

أمثلة:

١- قوله مسح فيسن التكرار.

قلنا ثبت اعتباره في كراهة التكرار كمسح الخف.

٢- في تعليله إيجاب الفرقة حالا قبل الدخول وبعد ثلاثة أقراء بعده بإسلام أحد الزوجين الذميين وعندنا يعرض على الآخر فإن أبى يفرق حالا في الحالين.

قلنا الإسلام عهد عاصمًا للحقوق لا مبطلا لها وإلا باء عنه بالعكس.

٣- قوله المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه أمر زائد هو التقابض كالنكاح.

قلنا ما كان الحاجة إليه كثيرة جعله الله أوسع كالماء والهواء والحرية تنبئ عن الخلوص فتصلح لتحريم التحكم إلا بعارض النكاح للحاجة إلى بقاء النوع.

٤- قوله طول الحرة بمنع نكاح الأمة لأن فيه إرقاق جزئه حال الاستغناء فلا يجوز كما لو كان تحته حرة.

قلنا تأثير الحرية في جلب زيادة الكرامة لا في سلب ما لا يسلب عن الرقيق فإن العبد بعد دفع مولاه مهرًا يصلح للحرة لو تزوج أمة جاز.

٥- قوله في الجنون لما نافى تكليف الأداء نافى القضاء لأنه خلفه كالصغر.

قلنا المعهود في الشرع أو وجوب القضاء يعتمد نفس الوجوب وانعقاد السبب للوجوب على احتمال الأداء وذا متحقق لأن نفس الوجوب جبرى كما في النائم والمغمى عليه بتحقق سببه وبالجنون لا يزول الأهلية إذ يستحق الثواب ولا يبطل إيمانه ولا صومه المشروع فيه قبل عروضه واحتمال الأداء قائم باحتمال زواله ساعة فساعة كما فيهما وإن سقط الأداء لعجزه عن فهم الخطاب.

٦- ما يمنع القضاء إذا استغرق يمنع بقدر ما يوجد كالكفر والصبا.

قلنا المعهود في الشرع المطرد الفرق بين اليسر والحرج كالحيض يسقط الصلاة لا الصوم ويوجب الاستقبال على من نذرت صوم عشرة أيام متتابعة فحاضت في خلالها لا استقبال الكفارة بصوم شهرين كالسفر يؤثر في قصر ذوات الأربع لا ما دونها ولذا استوى الجنون والإغماء في الصلاة لاستوائهما في الامتداد بقدرها وإن اختلفا في أصل الامتداد وإذهاب العقل وقياسه إسقاط القضاء بالجنون وإن قل لا بالإغماء.

٧- قوله بتعيين النقود وفسخ البيع بإفلاس المشترى اعتبارًا بالسلع في الأول والعجز عن تسليم المبيع في الثاني قلنا المعهود التفرقة بين المبيع والثمن بالوجه المحقق في شروط القياس.

٨- قوله إذا ارتد أحد الزوجين بعد الدخول بانت بعد ثلاثة أقراء وإن بانت حالا

قبله قاس بقاء النكاح إلى تمام العدة بعده على بقائه بعد الطلاق بأى جامع فرض فإن الكلام في الطردى.

قلنا الارتداد عهد منافيًا لحقوق العصمة التي منها النكاح ابتداء وبقاء فلا يكون مقارنًا لها فعلم أنه أعم من أن ينشأ المنافاة من نفس العلة أو حالتها.

قال مشايخنا ومنه قوله إذا حج الضرورة بنية النفل يقع عن الفرض كما بإطلاقها بجامع النية في الجملة.

قلنا المعهود اعتبار المطلق بالمقيد لا عكسه وهذا يشعر بأن فساد الوضع عندهم اشتمال القياس على خلاف ما ثبت اعتباره نصا أو إجماعًا سواء كان في نفس الاعتبار أو في ترتب الحكم على العلة.

وجوابه بيان وجود المانع في أصل السائل ككون التكرار في مسح الخف تعريضًا له للتلف.

قلنا هو اعتراف بأن مقتضى المسح التكرار لا التخفيف وذا يخالف وضعه فإنه للإصابة واستعماله حيث اكتفى فيه بقليل من المحل.

تنبيه:

يشبه كلا من النقض والقلب والقدح في المناسبة بوجه ويخالفه بوجه ويتضح ذلك بأن مجرد ثبوت نقيض الحكم مع الوصف نقض فإن زيد ثبوت ذلك النقيض للوصف ففساد الوضع وإن زيد كونه أصل المستدل أيضًا فقلت وبدون ثبوته معه قدح في المناسبة إذا كان مناسبته للنقيض والحكم من جهة واحدة أما إذا كانت من جهتين فلا يعتبر قدحها لجواز مناسبة وصف لحكمين من جهتين ككون المحل مشتهى إباحة النكاح لإزاحة الخاطر وحرمته لإزاحة الطمع والأخ لأبوين معه لأب تأريث الأول لتقدمه بالقوة وتشريكهما مع تفضيله للشركة والزيادة وتسويتهما لشركة الأب ولا عبرة للأم في العصوبة.

الرابع: منع الحكم في الأصل هو أول الاثنين للنوع الثالث الوارد على دعوى حكم الأصل ولا مجال للمعارضة لما مر بل للمبالغة ابتداء هو هذا أو بعد تقسيم ويسمى تقسيما مثاله في جلد الخنزير لا يقبل الدباغ كالكلب لا نعلم أو لم قلت إن جلد الكلب لا يقبل الدباغ فإن حاصل المنع والمطالبة واحد خلافًا لأبى إسحاق الشيرازى في قبوله واستبعده ابن الحاجب إذ لا يتم غرض المستدل مع ممنوعيته لأنه جزء دليله وليس ببعيد إما لأنه ممن يرى وجوب الإجماع على حكم الأصل وإما لأن مدعاه لو ثبت حكم الأصل لثبت حكم الفرع وغرضه ضم نشر الجدال.

وهاهنا خلافان آخران:

١ - إن هذا المنع قطع للمستدل فلا يمكن من إثباته لأنه انتقال إلى حكم آخر شرعي قدر كلامه كقدر الأول فقد شغل عن مرومه وظفر السائل بأقصى مرامه والصحيح أنه لا ينقطع إلا إذا عجز عن دليله لأن الانتقال إنما يقبح إلى غير ما به يتم مدلوله وكونه حكمًا شرعيًا كالأول مجرد وصف طردى غير مؤثر في عدم التمكين لأن الواجب على ملتزم أمر إثبات ما يتوقف عليه غرضه كثرت مقدماته أو قلت على أن مقدماته ربما تكون أقل بأن يثبت بالإجماع أو النص الظاهر المتواتر كنجاسة الكلب.

٢ - إذا أقام المعلل الدليل عليه قيل قطع للسائل فلا يمكن من الاعتراض على مقدماته والمختار خلافه إذ لا يلزم من صورة دليل صحته.

لهم أنه اشتغال بالخارج عن المقصود وربما يفوته قلنا لا تم إذ المقصود لا يحصل إلا به طال الزمان أو قصر.

الخامس التقسيم: وهو عام الورود في جميع المقدمات وهو منع أحد محتملى اللفظ المتردد إما مع السكوت عن الآخر إذ لا يضره وإما مع تسليمه أو بيان أنه لا يضره خلافًا لقوم إذ لعل الممنوع غير مراده والمختار قبوله إذ به يتعين مراده.

وله مدخل في التضييق على المعلل لكن بشرط أن يكون منعا لمحتمل يلزم المعلل بيانه مثلاه في الصحيح الحاضر الفاقد للماء تعذر الماء سبب صحة التيمم فيتيمم فيقول المراد تعذره مطلقًا أو بسبب السفر أو المرض الأول مم ويأتى ما تقدم في المنع الابتدائى من الأبحاث وجوابه مثله ومثال غير المقبول في الملتجىء إلى الحرم القتل العمد العدوان سبب للقصاص فيقول مع مانع الالتجاء إلى الحرم أو دونه الأول مم لا يقبل إذ طالب المعلل ببيان عدم كونه مانعًا وذا لا يلزمه لأن دليله أفاذ الظن.

ويكفيه أن الأصل عدم المانع وإنما بيان مانعيته على السائل.

توفية الكلام: لما صحت الممانعة التي هى أساس النظر في المؤثرة والطردية سلك أصحابنا طريق تقسيمها في كل منها إلى الأربعة بنوع مع توضيح الأقسام بأمثلتها فقالوا هى في المؤثرة أما في نفس الحجة أي صلاحها أو في الوصف أي وجوده في الأصل أو الفرع أو في شرط القياس المجمع عليه لئلا يمنع فيحتاج السائل إلى إثبات شرطيته فينتصب معللا أو في الأثر ويندرج في هذه الأربع جميع الممانعات كما مر وفى الطردية إما في الوصف أي وجوده في أحدهما قدم هنا لأن محاله أشيع كما قدم منع صلاح الحجة ثمة لأن مجاله أوسع وإما في الحكم أي منع حكم الأصل أو الفرع لم يذكر ثمة إذ بيان تأثير

الوصف فيه مسبوق بتحققه كما أن منع شرط القياس لم يذكر هنا لأن العائد إلى العلة هنا الطرد أو العكس معه ومنع الأول مناقضة لا ممانعة.

والثانى فاسد ومنع الشروط الأُخر مندرجة تحت فساد الوضع أو الاعتبار أو القول بالواجب أو منع الحكم وغيره وأما في صلاحه أي تأثيره وإنما يصح ممن شرط التأثير فإن قال أنا لا أشرطه وبارك الله فيما عندك يقال فلا احتجاج به عليه كشهادة الكافر لمثله على المسلم وأما في نسبة الحكم إليه وفسروه بصلاح الحجة الذى قدم ثمة.

أمثلة ممانعات المؤثرة:

ففى نفس الحجة كقوله النكاح ليس بمال لأنه تعليل بالنفى وكذا نظائره وفى وجود الوصف لكونه مختلفًا فيه كقولنا في إيداع الصبى أنه تسليط على الاستهلاك فعند أبى يوسف رحمه الله تسليط على الحفظ.

قلنا اعتبار الحفظ في الصبى لغو وفى صوم يوم النحر أنه منهى عنه وهو تحقيق لمشروعية أصله فعند الشافعي رحمه الله نسخ لها وفى قوله في كفارة الغموس أنها معقودة أي مقصودة فعندنا لا عقد فيه أي لا ارتباط بين اللفظين لإيجاب حكم البر وفى شرط القياس كقوله في السلم الحال أحد عوضى البيع فيصبح حلوله كالثمن.

قلنا شرط القياس تقرر حكم النص بعد التعليل وأن لا يكون معدولا به وفى أثره إذ هو به حجة عندنا لأن الإلزام على السائل لا يتم إلا به إذ له أن يقول الحاصل قبل بيانه جواز العمل وليس كلما جاز وجب كالنوافل والقناء بشهادة مستور الحال فلا بد من إثبات إيجابه ببيانه.

أمثلة ممانعات الطردية:

ففى نفس الوصف كقوله في كفارة الفطر عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالأكل كحد الزنا.

قلنا لا نعلم أنها عقوبة متعلقة به بل بالفطر يخالفه بدليل بقاء صوم المجامع الناسى لعدمه مع وجوب حده وفساده للذاكر ولو بالوطئ الحلال لوجوده وبناؤه أن الجماع آلة الفطر فلا يقصد لعينه فاضطر الخصم إلى ذكر الفقه أن الفطر بالجماع فوقه لغيره فلا يلحق به فيجاب بما مر قبل هذا من أمثلة الممانعة في نسبة الحكم إليه.

قلنا: نعم لولا أن التعلق من نفس الوصف وكقوله في بيع التفاحة بمثلها بيع مطعوم به مجازفة فيبطل كالصبرة بها.

قلنا المراد إما مجازفة ذات البدلين أو وصفهما من الجودة والرداءة والثانية عفو والأولى

إما باعتبار صورته وأجزائه أو معياره والأول لا يبطل وكذا مطلق المجازفة لجواز البيع كيلا بكيل وإن تفاوتا ذاتًا وعددًا.

والثانى: أعني المجازفة كيلا فيما لا يتصور الكيل فيه محال وهنا ألجأ إلى الفقه وهو أن الأصـــل في بيع الطعام هو الحرمة عنده لعلية الطعم والجنسية شرط والمساواة كيلا مخلص عن الحرمة فحين عدمت تحقق الحرمة وعندنا الأصل جواز العقد كما في سائر البياعات والفساد للفضل على المعيار ولا تحقق له فيما لا معيار فيه وكقوله في الثيب الصغيرة ثيب يرجى مشورتها فتنكح برأيها كالبالغة.

قلـــنا إما برأى حاضر وليس في الفرع أو مستحدث وليس في الأصل فإنها تغنى عن التفضل.

قلنا بموجب العلة تنكح برأيها لأن رأى الولى رأيها كما في عامة التصرفات فإن قال ادعى إطلاق رأى نفسها قائمًا أو مستحدثًا ينقض بالمجنونة وإن رجى رأيها بالإفاقة فظهر فقه المسألة أن مانع الولاية رأى قائم وإلا لما ولى صبى أو صبية أصلا هذا ممانعة الوصف في الفرع أما في الأصل فكقوله طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء.

قلنا بل الاستنجاء طهارة عن نجاسة حقيقية ولذا كان الغسل أفضل فيلجىء إلى الفقه هـــو بـــيان حقيقة الغسل التي يلائمها التكرار والمسح التي يلازمها التخفيف وفى نفس الحكم كقوله ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالمغسول.

قلنا بل المسنون إكمال المغسول بعد تمام فرضه كما مر وكقوله صوم فرض فلا يصح إلا بتعيينها كصوم القضاء.

قلنا التعيين بعد التعين ليس في صوم القضاء وقبله ليس في صوم رمضان وإن تغنى عن التفضل يدفع بالقول بالموجب كما سيجىء وكقوله في بيع التفاحة بها بيع مطعوم بجنسه مجازفة فيحرم كالصبرة بها.

قلـــنا إن الحرمة المغياة بالتساوى كيلا فليست في الفرع أو غير المغياة بها فليست في الأصـــل لأنهمـــا إذا كـــيلا ولم يفضل جاد إلى الجواز وإن تغنى عن التفضيل قلنا استواء الحكمين شرط القياس وقد فقد إذ الحكم للأصل الحرمة المنتفية وللفرع غيرها فظهر الفقه الفارق وكقوله في الثيب الصغيرة يرجى مشورتها فلا تنكح كرهًا كالبالغة.

قلـــنا لا يـــراد إكراه تخويف فإما أن يراد بلا رأى مطلقًا ولا نسلمه في الأصل لجواز إنكـــاح الـــبالغة المجنونة أو بلا رأى قائم وليس في الفرع وكقوله يجوز السلم في الحيوان كالنكاح به.

قلنا معلومًا بوصفه ممنوع فيهما إلا أن المهر يتحمل فيه مثل هذه الجهالة لبناء النكاح علـــى المسامحة والبيع على المماكسة فيفترقان في الإفضاء إلى المنازعة أو معلومًا بقيمته فممـــنوع في الفـــرع لأن المعتـــبر في المسلم فيه علمه بأوصافه لابالقيمة أما في الأصل فوجوب الوسط يقتضي علم قيمته وإن تغنى عن التفضيل.

قلنا يحتاج إليه لبيان استواء الأصل والفرع في طريق الثبوت وقد فقد ههنا لاختلافهما في أن المهر يحتمل جهالة الوصف لا السلم فظهر الفقه الفارق وكقوله بيع الطعام به جمع بين بدلين لو قوبل كل بجنسه يحرم الربا فيشترط التقابض كبيع الأثمان.

قلـــنا الشرط في الأثمان التعيين احترازًا عن الكالى بالكالى ولأنها لا يتعين إلا بالقبض لزم بخلاف الطعام فظهر وكقوله فيمن اشترى أباه بنية الكفارة العتيق أب فلا يجزئ عنها كالميراث.

قلـــنا المـــراد لا يجزئ عن الكفارة كونه أبا وعتيقًا أو كونه أبًا وعتيقًا فملسم لأن الكفـــارة إنما يتأدى بفعل اختيارى والعتق جبرى أو لا يجزئ إعتاقه فليس في الميراث إذ لا صنع للوارث على أن المعلل نفى الإعتاق عن الفرع أيضًا وقال هو تخليص الأب عن الرق لا إعتاقه فظهر فقه المسألة أن الشرى عنده ليس بإعتاق لتنافى إثبات الملك وإزالته بـــل المؤثر في العتق القرابة الموجبة للصلة والملك شرطه فالشارى صاحب الشرط سمى معتقًا مجازًا فهذا كما شرى بنية الكفارة من علق حريته بشراء وعندنا إعتاق.

وفى صـــلاحه وهـــو منع التأثير يرد في كل طردى وفى نسبة الحكم يرد في كل تعليل بالنفى كما مر أمثلة النوعين.

تـــتمة: سبيل السائل في جميع وجوهها الإنكار لا الدعوى لكن بالمعنى كالمودع إذا قـــال رددت الوديعة وأنكره صاحبها فلو قال السائل العلة في الأصل هذا كان معارضة فاسدة ولو قال ما ذكرت ليس بعلة كانت ممانعة صحيحة.

السادس: منع وجود ما يدعى علة في الأصل.

وهو أول العشرة للنوع الرابع الوارد على قولنا وعلته كذا لأن القدح في كون الوصف علـــة لحكم الأصل إما في وجوده أو في عليته وهذا ما ينفى العلية صريحًا بالمنع المجرد أو ببيان عدم التأثير وإما بنفى لازمها واللازم المختص بالمناسبة أربعة الإفضاء إلى المصلحة وعدم المفسدة المعارضة والظهور والانضباط فنفى كل سؤال وغير المختص أما الاطراد فنفـــيه بعد إلغاء قيد كسر وبدونه نقض وأما الانعكاس ولا تغفل عن أن الثلاثة الأخيرة تخـــتص بالطردية ومنع التأثير يختص بالمؤثرة ومنع اللوازم المختصة بالمناسب للمناسبة

والمؤثـرة وعمـوم الباقين مثاله بعدما مر قولهما القتل بالثقل قتل عمد عدوان فيوجب القصاص كبالمحدد فيقال لا نعلم أنه في الأصل قتل أو عمد أو عدوان.

وجـوابه إثبات وجوده بما هو طريقه من الحس والعقل والشرع كما تقول قتل حسًا وعمد عقلا بأماراته وعدوان شرعًا لتحريمه.

السابع: منع عليته مجردًا:

قـيل لا يقبل لتمام حد القياس بأركانه والمختار قبوله وإلا لصح بكل طردى وكون الجامع مما يظن صحته مأخوذ في حقيقة القياس قيل تجريد المنع دليل صحة الممنوع فإن طرق بطلانه مما لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو وجده لأظهره عادة قلنا عدم التعرض لا بـدل على العجز فلعله لعدم التزامه شيئًا من التصحيح والإبطال بل لمجرد الطلب ولئن سـلم لا نعلم العجز فإن لبطلانه صورًا عديدة كمجموع الاحتجاجات الفاسدة السالفة وكونه طرديًا أو مخيلا مجردًا أو مقلوبًا أو معارضًا بأمور كثيرة لها ترجيحات غزيرة تكون ذكرها قبل ثبوت العلية مستدركًا ولئن سلم فلعله لم يتعرض لغاية ظهوره أما قياسه على العقليات من حيث أن العجزعن إبطالها حتى عن دليلى النقيضين ليس بتصحيحًا ففاسد إذ لـيس وجـه بطلانهـا ولا طريق إثباتها ظاهرًا وههنا السير أسهل طريق لإثباته فيناسب للمعترض أن يجعله كالمذكور ويشتغل بإبداء علية وصف آخر وجوابه إثباتها بمسلك مما مر ويرد عليه ما يليق به من الأسئلة فإن قلت لا قياس إلا بعد بيان التأثير وبه يثبت العلية فينبغى أن لا تصح الممانعة فيها أو في تأثيرها كفساد الوضع قلت لما جاز أن يثبت تأثير الوصف أعنى الاعتبارين بين النوعين بالنص أو الإجماع ويكون العلة مؤثرًا آخر صح دفع العلـل المؤثرة بالممانعة كالمعارضة بخلاف فساد الوضع إذ لا يحتمل ما ثبت تأثيره في حكم أن يؤثر في نقيضه.

نعم قد يورد قبل التحقيق فيحتاج إلى الجواب بأنه ليس كذلك.

قال فخر الإسلام رحمه الله وكذا النقض لا يرد على المؤثرة لأنها لا تنتقض ولو تخيل دفع بالتحقيق.

والحق ورودهما على ما ثبت تأثيره بالأدلة الظنية إذ لا منافاة بين التأثير وبينهما إلا إذا ثـبت في نفـس الأمـر وكذا القول بموجب العلة بل لا ورود لاعتراض ما من الممانعة والمعارضة أيضًا إلا لظنية الطريق أو لعدم التحقيق.

الثامن: عدم التأثير:

هـو إبداء أن الوصف أو جزء منه لا أثر له مطلقًا أو في ذلك الأصل وإن علم بعدم

اطراده فله أقسام أربعة لها أسماء مخصوصة.

١- عدم التأثير في الوصف وهو ما كان الوصف فيه غير مؤثر مطلقًا نحو الصبح لا يقصر فلا يقدم إذ أنه كالمغرب لأن عدم القصر لا نسبة له إلى عدم تقديم الأذان ومرجعه مطالبة كون العلة علة.

٢- عدم التأثير في الأصل وهو ما كان الوصف غير مؤثر في ذلك الأصل نحو الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فإن كونه غير مرئى وإن ناسب نفى الصحة فلا تأثير له في مسألة الطير إذ العجز عن التسليم كاف في نفيها ضرورة استواء المرئى وغيره فيها ومرجعه المعارضة بإبداء علة أخرى هى العجز عن التسليم.

٣- عدم التأثير في الحكم وهو أن يذكر فى الوصف المعلل به قيد لا تأثير له في الحكم كقول البعض منا في المرتد المتلف لمالنا مشرك أتلف مالا في دار الحرب فلا ضمان عليه كسائر المشركين لأن كونه في دار الحرب غير مؤثر ضرورة استواء الإتلاف فيها وفى دار الإسلام في عدم وجوب الضمان عندنا ومرجعه إلى مطالبة تأثير الجزء في الجملة فهو كالأول أو إلى إبداء علة هى إتلاف الحربى مطلقًا.

٤- عدم التأثير في الفرع أن يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وإن كان مناسبًا كقولهم زوجت المرأة نفسها من غير كفؤ بغير إذن وليها فلا يصح كما زوجها وليها من غير كفؤ إذ كونه غير كفؤ لا أثر له في عدم صحة تزويج المرأة نفسها وإن ناسبه إذ حكمها سواء عندهم ومرجعه إلى المعارضة بوصف آخر هو التزويج من المرأة فقط فهو كالثانى.

قيل فالحاصل في الأول والثالث منع العلة وفى الآخرين المعارضة فالأول مر والثانى سيأتى فلا حاجة إلى هذا أو يقال الأول غير مناسب وفى الباقية إبداء وصف آخر.

وأجيب بأن بين منع العلية ليدل عليها وبين الدليل على عدمها بونًا بينا وكذا بين موجب احتمال علية الغير وموجب الجزم بها.

تتمة: القيد الطردى في العلة إن كان المستدل معترفًا بأنه طردى فالمختار رده لأنه في الجزئية كاذب باعترافه.

وقيل لا لأن الغرض الاستلزام وذا حاصل وأما إذا لم يعترف به فالمختار عدم رده لجواز قصد الغرض الصحيح فيه كدفع النقض الصريح إلى المكسور الأصعب بخلاف الأول لاعترافه بأن العلة هو الباقى فينقض.

وقيل مردود لأنه لغو كالأول ومر الفرق.

والتاســـع القـــدح في الإفضاء أي في إفضائه إلى مصلحة شرع الحكم ويحتمل منع الإفــضاء وبيان عدم الإفضاء فهو سوء لأنه كذا القدح في المناسبة والظهور والانضباط مثاله علة تأبيد حرمة مصاهرة المحارم الحاجة إلى ارتفاع الحجاب بينها والمقصود الحاصل مـــن ترتبه عليها رفع الفجور لأن تلاقى الرجال والنساء يفضى إلى الفجور ويندفع حين يـــرتفع بالتحريم المؤيد الطمع المفضى إلى الفكر والنظر فيقال لا يفضى بل سد النكاح أفـــضى لحـــرص النفس على ما منع وجوابه ببيان الإفضاء بأن التأبيد يمنع عادة ما ذكر وبالدوام يصير كالطبيعى فلا يبقى المحل مشتهى كالأم.

العاشـــر: القـــدح في المناسبة بإبداء المفسدة الراجحة أو المساوية إذ المناسبة تنخرم بالمعارضة وعبر عنه بوجود المعارض وجوابه بترجيح المصلحة إجمالا بلزوم التعبد المحض لولا اعتبار المصلحة وهى قصيرة وجوبًا وتفضلا وتفصيلا بأن هذا ضرورى أو قطعى أو اكثـــرى أو معتبر نوعه في نوع الحكم وذاك حاجى أو ظنى أو أقلي أو معتبر جنسه أو في جنـــسه ونحـــوه مثاله فسخ البيع في المجلس ما لم يتفرقا لدفع ضرر المحتاج إليه فيعارض بمفسدة ضرر الآخر فيرجح بأن الآخر يجلب نفعا ودفع الضر أهم للعاقل منه ولذا يدفع كل ضر ولا يجلب كل نفع.

آخر في أن التخلي للعبادة أفضل لما فيه من تزكية النفس فيقال يفوت المصالح كاتخاذ الـــولد وكـــف النظر وكسر الشهوة فيرجح الاول بأن مصلحة العبادة لحفظ الدين وهذا لحفظ النفس أو النوع.

قلنا بل فيه المصلحتان لإفضائه إلى ترك المنهى ولترك ذرة مما نهى الله تعالى خير من عبادة الثقلين.

الحادى عشر كون الوصف غير ظاهر الرضا في العقود والقصد في الأفعال التي يترتب عليها حكم شرعى كالقصاص.

وجـــوابه ضـــبطه بصفة ظاهرة كصيغ العقود واستعمال الجارح في القتل وفى المثقل خلاف وفي غير المقتل كغرز إبرة في العقب لا قصاص.

الـــثاني عـــشر: كونه غير منضبط كالحكم والمصالح من الحرج والمشقة والزجر إذ مـــراتبها بحسب الأزمان والأشخاص غير محصورة لا يمكن تعيين قدر منها غير أن الغاية اندفاع الأولين وحصول الآخر والثلاثة مشتركة في البعث وجوابه ببيان أنه منضبط عرفًا كالمضرة أو ضبطه بوصف المشقة بالسفر والزجر بالحد.

الثالث عشر: النقض وهو وجود العلة مع عدم الحكم.

قال بعض مشايخنا رحمهم الله منهم فخر الإسلام رحمه الله ومن تبعه لا يرد على العلل المؤثرة لأن التأثير إنما يثبت بنص أو إجماع ولا يتصور المناقضة فيه وقد مر أن الحق وروده لأن دليل التأثير قد يكون ظنيًا.

وجوابه بمنع كل منهما غير أن مشايخنا جعلوا كل منع قسمين فمنع الوصف إما بمنع وجوده أو منع معناه المؤثر ومنع عدم الحكم إما ببيان وجود عينه أو وجود غرضه وهو التسوية بين الأصل والفرع فالأول ويسمى الدفع بالوصف كما أن خروج النجاسة من بدن الإنسان الحي علة للانتقاض فإذا نوقض بالقليل بمنع أنه خارج ببلاد من تحت الجلدة الزائلة ولذا يجب الغسل ولو كان كثيرًا بخلاف السبيلين إذ الظهور ثمة دليل الانتقال وكما أن ملك بدل المغصوب يوجب ملكه لئلا يجتمعا في ملك واحد فإذا نوقض بالمدبر بمنع ملك بدله فإنه بدل اليد الفائتة لا المغصوب وكما أن كون مسح الرأس مسحًا علة لعدم سنية تثليثه كمسح الخف فإذا نوقض بالاستنجاء بمنع أنه مستحيل إزالة النجاسة ولذا لم يكن حين لم يتلطخ منه كما بالريح وكان غسله أفضل لا مكروهًا والمراد بعدم سنيته كراهته فيكون حكمًا شرعيًا والثاني يسمى الدفع بمعنى الوصف أقوى لأن المعنى أولى بالاعتبار من الصورة لكن الأول أظهر منه.

ويعني به معنى آخر لازم للوصف به التأثير ولأجله صار علة كما في مسألة المسح بدفع للنقض بالاستنجاء بأن معنى المسح وهو كونه تطهيرًا حكميًا غير معقول وهو المؤثر في عدم سنية التثليث لأنه لتوكيد التطهير المعقول غير متحقق في الاستنجاء لكونه تطهيرًا معقولا أما تمثيله بمثله خروج النجاسة باعتبار أن تأثير السائل في الانتقاض لإيجابه غسل الموضع بخلاف غير السائل قائمًا يصح عندنا بتنزيله في السائل المتجاوز قدر الدرهم والتمثيل بمجرد الفرض كاف.

فبعض التقادير أولى أو تقول إيجاب غسل القليل أيضًا ثابت وإن لم يفسده الصلاة حتى قيل يقطع صلاته لغسله ويفوت الجماعة لذلك إن لم يفت الوقت فيهما.

والثالث ويسمى الدفع بالحكم وذلك عند من لم يجوز تخصيص العلة أن يقال الحكم متحقق لكن خلفه شيء آخر كما لو نقض علل وجوب الوضوء كالقيام إلى الصلاة بعد التبول مثلا بصور تعين التيمم والخلافة ليست رافعة بل مقررة.

وعند من جوزه أن يقال الحكم متحقق لكن لم يظهر لمانع كمتخلف خروج النجاسة عن الانتقاض في المستحاضة لدفع الحرج وملك بدل المغصوب عن ملك المبدل في المدبر لعدم قبوله ومنه أن حل الإتلاف لإحياء المهجة لا ينافى العصمة فيوجب الضمان

كما في المخمصة كهو لا له فيوجبه في الجمل الصائل فإذا نوقض بإتلاف العادل مال الباغي حال القتال حيث لا يضمن وكذا إتلاف العبد الصائل بالسلاح دفع بأن العصمة والضمان متحقق لكنه تخلف لمانع البغي أو الصيال الرافع للعصمة وفوت حق المولى ضمنى لأن العبد في حق الحياة بمنزلة الحر كما في إقراره بالحد والقصاص.

وقولنا كهو لا له بيان للتأثير الذى أشكل على كثير من الفحول فإن الإتلاف لا لإحياء المهجة يوجب الضمان لحرمته والحل الضرورى كهى في ما وراء الضرورة ولاندفاع الضرورة بمجرد إحياء المهجة كان الحل المخصوص في حق الضمان كالحرمة المؤثرة في وجوبه ومنه ظاهرًا ما لو نقض تعليل التأمين بأنه ذكر فسبيله الإخفاء كسائر الأدعية بالأذان وتكبيرات الإمام دفع بأن فيهما معنى كونهما إعلامًا أوجب حكمًا عارضًا ولذا لو جهر المقتدى أو المنفرد أو الإمام فوق حاجة الناس أساء قبل إعلام القوم مقصود في التأمين أيضًا لقوله عليه السلام إذا أمن الإمام فأمنوا ولولا مسموعيته لبطل تعليق تأمين القوم به ولحكاية أبي وائل رضى الله عنه عنه عليه السلام وعطاء رضى الله عنه عن مائتين من أصحابه عليه السلام.

قلنا وقوله عليه السلام إذا قال الإمام ولا الضالين قولوا آمين فإن الإمام يقولها بين موضعه بلا سماعه كيف ولو علق بالسماع لكان آخر هذا الحديث مستدركًا ولما تعارضت الأخبار والآثار بدليل اختلاف الصحابة رضى الله عنهم صرنا إلى الترجيح بأصل الأذكار وحمل الجهر على التعليم والابتداء.

تنبيه:

من لم يجوز تخصيص العلة جعل عدم المانع في هذه الأمثلة شطرا للعلة أو شرطا لها لا لظهور الأثر عنها لما مر أن شرط القياس أن لا يعارضه دليل أقوى إذ العلة القوية تفسد الضعيفة بخلاف النصين المتعارضين وكون إبداء المانع جوابا بعد تمام النقض لا ينافي كونه دافعا للنقض بذلك الاعتبار لاختلاف الجهتين وجملة الكلام أن المانع معارض في محل النقض اقتضى خلاف الحكم أي نقيضه كنفى الضمان للضمان أو ضده كالحرمة للوجوب وذلك إما لتحصيل مصلحة كما في العرايا المفسرة ببيع الرطب بتمر مثله خرصا فيما دون خمسة أوسق إذا أوردت نقضًا على الربويات لعموم الحاجة إلى التلذذ بالرطب والتمر.

وقد لا يوجد عندهم ثمن آخر وكما في ضرب الدية على العاقلة إذا أورد على أن شرع الدية للزجر الذى ينافيه عدم الوجوب عليه بمصلحة أولياء المقتول مع عدم قصد.

القاتل ومع كون أوليائه يغتمون بمقتوليته فيغرمون بقاتليته بالحديث وإما لدفع المفسدة كما في تناول المضطر الميتة إذ أورد على حرمتها بقذارتها لدفع مفسدة هلاك النفس وهو أعظم من أكل المستقذر.

هذا كله إذا لم يكن العلة منصوصة بظاهر عام وإلا فلا يحكم بالتخلف بل بتخصيص العام بغير محل النقض لأن تخصيص العموم أهون من تخصيص العلة.

الرابع ويسمى الدفع بالغرض كما في نقض التعليل بالخارج النجس بالرعاف الدائم بأن يقال الغرض التسوية بين السبيلين وغيره في النقض قبل الاستمرار والعفو بعده كما في سلس البول فهو راجع إلى منع انتفاء الحكم ولقب أهل النظر هذا المنع بأن الفرع لا يفارق أصله وذكر الإمام فخر الإسلام رحمه الله مسألة التأمين من هذا القبيل تنبيهًا على قاعدة هي إمكان أن يجاب بالدفع بالغرض عن جميع صور التخلف لمانع بأن يقال الغرض التسوية بينها وبين الأصل إذ لو فرض المانع في الأصل لكان حكمه كحكمها مثلا الأصل في جميع الأدعية الإخفاء لكن لو وضع شيء منها للإعلام جهر به فكذا الأذان.

تتمات:

١- إذا منع وجود الوصف في صورة النقض قيل للسائل أن يستدل عليه ح أو ابتداء إذ به الإبطال وقيل لا لأنه انتقال إلى الاستدلال وقيل إن كان حكمًا شرعيًا فلا إذ هو الانتقال في الحقيقة وفيه منع سلف إلا أن يقول على الاصطلاح وإلا فنعم ليحصل الإبطال بدليله وقيل لا ما دام له في القدح طريق أولى من النقض لأن غصب المنصب والانتقال إنما ينفيان استحسانًا فإذ وجد الأحسن لم ترتكبهما وإلا فالضرورة يجوزهما.

ومثله استدلال السائل عن عدم الحكم إذا منعه المعلل خلافًا وتقريرًا.

٢- إذا كان دليل المعلل على وجود العلة في الأصل موجودًا في محل النقض ثم منع وجودها بعد النقض فقول السائل فينقض دليلك لوجوده في محل النقض بدون مداولة.

قيل لا يسمع لأنه انتقال من نقض العلة إلى نقض دليلها.

وانظر فيه ابن الحاجب لأن النقض في دليلها نقض فيها ومآله ما مر من جواز الانتقال لتمام الإبطال وهذا إذا ادعى انتقاض دليل الغلبة معنيًا أما لو ادعى أحد الأمرين فقال يلزم إما انتقاض العلة أو دليلها وكيف كان لا يثبت العلية كان مسموعًا اتفاقًا.

٣- قيل الاحتراز عن النقض في أصل الاستدلال بقيد يدفعه واجب لئلا ينتقض.

وقيل إلا في المستثنيات أي فيما يرد على كل علة كالعرايا على كل علة للربا من القوت والطعم والكليل إذ لا يتعلق ذلك بتصحيح المذهب حينئذ والمختار عدم وجوبه

لأن النقض دليل عدم العلية فهو بالحقيقة معارضة ونفى المعارض لا يلزم المستدل ولأن ذلك القيد لا يدفع النقض إذ يقول هذا وصف طردى والباقى منتقض وفى الثاني بحث.

٤ - قال علماؤنا رحمهم الله النقض يلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالأثر أي بشرط أن يسامحهم بتجويز الانتقال وأن يسلكوا تخصيص الدعوى بغير صورة النقض كقول الشافعي رحمه الله في أن النية شرط في الوضوء التيمم والوضوء طهارتان فيكف يفترقان.

فإذا نقضنا بتطهير الخبث فإن خصص إرادته بطهارة الحديث سلكنا الممانعة في نفس الحجة بالوجوه السالفة وإن دفع النقض بأنهما تطهيران تعبديان إذ لا مزال لطهارة العضو حسًا وشرعًا فلا إزالة فلا تطهير إلا بالقصد الشرعى بخلافه.

قلنا الوضوء من حيث إنه تطهير بالماء المطهر بخلقته معقول بخلاف التيمم بالتراب الذى هو تلويث بخلقته فلا بد من النية ليكون تطهيرًا تعبديًا أو ليقوم التراب مقام الماء قيامًا تعبديًا ثم لا نية وإن كان من حيث أنه إزالة لنجاسة حكمية تعبديًا لكن النية تطلب لتصحيح الفعل أو الآلة لا لتصحيح المحل.

حاصله أن ههنا حكمين حصول الطهارة باستعمال الماء وتغير صفة المحل من الطهارة إلى النجاسة بخروج النجس والنقص الدال على الأول معقول المعنى وعدم المعقولية كما قال فخر الإسلام في النص الدال على الثاني أي على سراية النجاسة حكمًا من المخرج إلى جميع البدن ويعنى بذلك أن العقل لا يدركها لولا تنبيه الشارع عليها فإن الشرع لما جعل طهور النجس الكامن في البدن مانعًا من المناجاة مع الرب تعالى التي لا تقوم ببعض البدن دون البعض وهى الصلاة كالعلم أوجب شرابه حكمه إلى الجميع في حق المناجاة كسراية كرامة العلم بخلاف الخبث الواصل من الخارج وفى غير المناجاة.

وسره أن النجس الكامن لازم شامل للبدن فكان من قضيته أن يستحيل المناجاة لكن جوزت معه للضرورة ما دام كامنًا فإذا ظهر اندفعت الضرورة وعاد حكم شموله ولا كذلك العارض وهذا معنى ما في الهداية أن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة أي عن جميع البدن لا عن المخرج فقط كما ظن وهذا القدر في الأصل يعنى السبيلين معقول أي بعد تنبيه الشرع فعدى إلى غيرهما إذ المعقولية بهذا المعنى كافية في التعدية وإن لزم في ضمنه تعدية أمور غير معقولة عنها الاحتراز بقيد القدر جائزة كما مر من تعدية استواء الجيد والردى في ضمن تعدية حرمة الربا.

منها الحدث السارى بالاقتصار على وظائف الأعضاء الأربعة لضرورة دفع الحرج في الحدث الأصغر الذى يكثر وجوده بخلاف الأكبر الذى يندر بإقامة حدود البدن التي هى

منـــشأ الأفعال ومجمع الحواس ومحال مجال الطهارة ومظان إصابة النجاسة مقام كله ولولا ذلك لربما أدى إلى إفساد البدن وهذا لا يجعل الاقتصار معقولا كما ظن لأن المستحسن بالـــضرورة لا يعـــدى إلا إلى ما في معناه من كل وجه وليس كذلك وإلا لما احتيج إلى إثبات المعقولية.

ومـــنها المسح الذى هو تطهير غيره لأن جل الوضوء لما كان معقولا جعل كأن كله كـــذلك أو لأنه قام مقام غسل الرأس دفعًا لحرج آخر فأخذ حكمه وهذا كتعدية التيمم حال فقدان الماء لكونه خلفة لم يشترط النية له أيضًا.

ومـــنها إن لم يتنجس الماء بأول الملاقاة كما عدى ضمناً في طهارة الخبث أيضًا من الماء إلى سائر المايعات وإنما لم يتعد تطهير الحديث إليها مع معقولية هذه لا بالقياس لأن تعدية في الخبث كان لمعنى القلع لا لكونه تطهيرًا والحكمي لا يوصف بالفعل ولا بالدلالة لأنها ليست كالماء في الكثرة والإباحة ففيها حرج.

والتحقـــيق أن تطهير الحدث بولغ فيه ليقوم مقام التطهير الشامل حتى للباطن أيضًا حكمًا فاختص بالماء المخلوق لذلك بخلاف الخبث هذا ولو سلم أن سراية الحديث إلى جمـــيع الـــبدن غـــير معقولة فإنما عديت إلى غير السبيلين في ضمن تعدية زوال الطهارة بخـــروج النجاسة ولو عن المخرج فقط كتعدية الاقتصار على الوظائف الأربع في ضمن تعديـــة حـــصول الطهارة باستعمال الماء فظهر من هذا التدقيق الفروق الثلاثة أعنى بين الوضوء والتيمم ومسحيهما بالمعقولية وافترقا في شرط النية وبين الحدث والخبث وافترقا في استعمال المايعات وظهر التوفيق بين الشيخين واندفاع ما يرد عليهما من الشبهتين.

فإن قلت للشافعي رضى الله عنه طرق أخرى في اشتراط النية:

١ - أن الوضوء قربة وكل قربة يشترط فيها النية ليتحقق الإخلاص ولتتميز العبادة عن العادة.

قلنا لا نعلم أن كل وضوء قربة.

قـــيل لأن كل وضوء شرط وكل شرط مأمور به لأن اشتراطه بالأمر وكل مأمور به قربة.

قلنا: لا نعلم لأن كل شرط مأمور به فقد ينوب عن المأمور به كالسعى إلى المسجد لا للجمعة قد ينوب عنها سعيها ولئن سلم فلا نم أن كل مأمور به قربة وإنما يكون قربة لو كان الإتيان به من حيث هو مأمور به كما مر في بحث الحسن ومبناه أن الشرط يعتبر وجوده كيف ما كان لا وجوده قصدًا كسائر الشروط.

٢- أن قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: ٦] كقوله: إذا أردت الدخول على الأمير فتأهب أي لذلك.

قلنا التأهب للدخول إنما يقتضي وجوده المصحح له لا نيته عند التأهب حتى لو كان التأهب حاصلا قبل الأمر كان كافيًا ولئن سلم فذا فيما يقصد لذاته لا فيما يقصد لغيره.

٣- أن الوضوء فعل اختيارى مسبوق بالقصد.

قلنا يقصد نفس الفعل لا بقصد التوسل به إلى غيره.

الرابع عشر: الكسر هو نقض المعنى والحكمة وقد سمعت أنه لا يسمع إلا إذا ساوى قدر الحكمة في صورة التخلف لقد الحكمة المقتضية للحكم ولم يثبت حكم آخر اليق بتحصيلها ومن يضمن له فإن تحقق صار كالنقض جوابًا وسؤالا وردًا واختلافًا واختيارًا.

ولنفى الحكم هنا دفع زائد بتجويز أن يثبت حكم هو أولى بالحكمة كالقصاص للزجر عن القتل المعلل به وجوب القطع.

الخامس عشر: المعارضة في الأصل وهى إبداء السائل معنى آخر يصلح للعلية مستقلا أو قيدًا هو جزء في الأول ككون القتل العمد العدوان بالجارح والمستقل إما علة مستقلة كالطعم مثلا أو جزء هو مع الأول علة كمجموع الطعم والكيل.

وللكلام فيه طرفان:

الأول قال مشايخنا المعارضة في الأصل إن كانت بمعنى إقامة الدليل على نفى علية ما أثبته المعلل فمقبولة وإن كانت بمعنى نحن فيه فأقسام ثلاثة إذ هى إما بمعنى لا يتعدى كالثمنية أو يتعدى إلى مجمع عليه كالطعم من البر إلى الأرز أو إلى مختلف فيه كما إلى الملح والكل معدوم في الجص وكل من الثلاثة مردود للوجوه الثلاثة السالفة.

ومن أهل النظر من أصحابنا من استحسن الأخيرين لأنه مشتمل على الممانعة معنى لقول كل منهما بعلية وصفة فقط فحصل بينهما تدافع فصار إثبات إحديهما إبطالا للأخرى بالضرورة بخلاف الأول إذ لا قائل بصحة العلة القاصرة فينا وظاهر سياق كلام أبي زيد وشمس الأئمة أن الخلاف في الأخير فقط لا مكان أن يدعى المعترض عليه مجموع المعنيين في الأولين لاتفاقهما في الأصل الشاهد فلا تمانع إلا أن يلتزم كل استقلال ما يدعيه أو يثبت المعلل استقلال وصفه قطعًا.

وأقول كان مذهبهما أن غرض السائل هدم علته ولا يجب بيان انتفاء ما أبداه في الفرع إذ لو كان غرضه دفع حكمه في الفرع كان مآله عدم العكس وكان استدلال فخر الإسلام رحمه الله على بطلان أقسامها تارة بالقصور وأخرى بلزوم انقلاب الوظيفة قبل

تمامها وأخرى بأولها إلى عدم العكس ليشمل المذاهب الثلاثة والتقادير الثلاثة، فإن الدليل الثاني عام.

قلنا الإجماع على أن فساد كل المعنى فيه لا لصحة الآخر لجواز التعليل بعلل شتى كما مـر وعدم القول بصحة علة الآخر ليس قولا بعدم صحتها فلا يرد أن عدم تأثير إثبات إحديهما في إبطال الأخرى لا ينافى بطلان الأخرى عند ثبوتها لأن مدعى أهل النظر لزوم البطلان لا عدم المنافاة غير أن لهم قاعدة شريفة هى أن هذه المعارضات مفارقات وهى لا تقبل كما مر.

فإذا صح أصلها أي صح منعًا للعلة المؤثرة أذكرها على سبيل الممانعة لتكون مفاقهة مقـبولة وعـرفت بجعل مفارقة طارد ممانعة كما في قول الشافعي رضى الله عنه إعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كبيع الرهن.

فـإن فرقنا بأن البيع يحتمل الفسخ دون الإعتاق لم يقبل فنقول حكم الأصل إن كان الـبطلان منع لأن شأنه التوقف عندنا وإن كان التوقف لا يمكن تعديته إلى العتق لأنه لا يقـبله إذ لا يقـبل الفسخ بعد الانعقاد فقد غير حكمه بتعدية البطلان وكذا إن اعتبره بإعتاق المريض لأن حكمه لزوم الإعتاق وتوقف العتق إلى أداء السعاية والمعدى البطلان.

وفى قوله في العمد قتل آدمى مضمون فيوجب المال كالخطأ فإن فرق بأن في العمد قدرة على المثل الكامل دون الخطأ لقصوره لم يقبل فنقول حكم الأصل شرع المال معينًا خلفًا عن القود وما عديته إلى الفرع مزاحمته إياه لا الخليفة إذ الخلف لا يزاحم الأصل فلم يتحقق شرط القياس فيهما.

لهـم أولا أنها لو لم تقبل لزم التحكم لأن المبدى يصلح علة مستقلة وجزء كالمدعى علة وقيوده فقبول أحدهما دون الآخر تحكم.

قلنا لما جاز ثبوت الحكم بعلل شتى علم عدم التزاحم في العلل فعلة المعلل بعد ثبوتها بشرائطها لا تبطل بإثبات علة أخرى لذلك الحكم فكيف بمجرد دعواها فلا تحكم.

ولئن سلم فالمتعدية راجحة بالاتفاق لأن الأصل إعمال العلل وتوسعة الأحكام.

قيل معارض بأن الأصل عدم ثبوت الأحكام وبراءة الذمم وبأن أعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.

قلـنا علـى أن الأصل في النصوص التعليل لا سيما عند قيام الدليل على أن للحال معلـول والأصـل في التعلـيل التعدية اتفاقًا إذ العمل بها ذلك الأصل قبل وجود العلة والمتعارضـان معتـرفان بوجودهما لا سيما إذا ثبت بدليله ومع القول بجواز إعمال كل

منهما لا إهمال.

كيف والتعليل بما لا يتعدى وإن صح لا يمنعه بما يتعدى بالإجماع.

وثانـيًا: أن مباحث الصحابة رضى الله عنهم كانت تارة جمعًا بين الأصل والفرع في الحكم وأخرى فرقًا بينهما وذلك إجماع على إبداء وصف فارق في معارضة وصف جامع أبداه المعلل وقبوله.

قلنا بل كانت مفاقهة بالوجه السالف.

تتمتان على تقدير قبولهما:

١ - قيل يجب على السائل بيان أن وصفه المبدى منتف في الفرع لينفعه إذ لولا انتفاؤه فيه ثبت الحكم وهو مطلوب المعلل.

وقيل لا لأن غرضه هدم الاستقلال الوصف المدعى علة.

وقيل إن تعرض لعدمه فيه لزمه بيانه وإلا فلا وهو المختار لوجهى الهدم والالتزام.

٢ - قيل يحتاج السائل إلى أصل يبين تأثير وصفه الذى أبداه فيه حتى يقبل كان بقول العلة الطعم دون القوت كما في الملح.

والمختـار لا لأن غرضه إما هدم استقلال علة المعلل ويتم بجزئية ما أبداه فلا يلزم بيان عليته بالتأثير في أصل وإما صد المعلل عن تعليله والاحتمال كاف في ذلك.

وقيل ولأن أصل المعلل أصله فلا يحتاج إلى أصل آخر.

وفيه شيء إذ الكلام في تأثيره فيه فلا بد لبيانه من أصل آخر.

الطرف الثاني في جوابها: وله وجوه:

١ - منع وجود الوصف مثل أن يعارض الكيل بالادخار فنقول العبرة لزمن الرسول عليه السلام ولم يكن مدخرًا حينئذ ولم يكن مكيلا حينئذ.

٢ - طلب تأثير وصفه وإنما يسمع منه إذا كان معللا بالتأثير لا بالسير.

٣ - بيان خفائه أو عدم انضباطه أو منعهما.

٤ - بيان أن وصفك عدم المعارض في الفرع وعدمه طرد لا يصلح للتعليل مثاله في قياسهم المكره على المختار في القصاص بجامع القتل.

فنقول معارض بالطواعية إذ العلة هو القتل معها فيجب بأنها عدم الإكراه والإكراه مناسب لعدم القصاص فهو عدم معارض القصاص.

قلنا بل بالعكس لأن الطواعية دليل الرضاء الصحيح والإكراه يعدمه.

٥ - إلغاء وصفه ببيان استقلال الباقى بالعلية في صورة ما بظاهر نص أو إجماع.

مثاله قولهم في يهودى صار نصرانيًا أو بالعكس بدل دينه فيقتل كالمرتد فتعارضه بأن العلة فيه الكفر بعد الإيمان فيجيبون بأن التبديل معتبر في صورة ما لقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه.

قلنا الدين الذى تبين حكمه ويحرص على ملازمته ويهدد على تركه هو الدين المعتبر عنده وهو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾ [آل عمران: ١٩] ولأنه منصرف الإطلاق هذا إذا لم يتعرض للتعميم فلو قال فثبت اعتبار كل تبديل للحديث لم يسمع لأنه إثبات بالنص لا تتميم للقياس بالإلغاء.

تتمات:

١- بيان المعلل ثبوت حكمه في صورة دون وصف المعارض لا يكفى إلغاء لجواز علة أخرى فيها فلو أبدى المعارض في صورة عدم وصفه وصفًا آخر يخلفه لئلا يكون وصف المعلل مستقلا فسد الإلغاء ويسمى هذا تعدد الوضع لأن التعليل بالباقي في كل صورة منهما على وضع أي مع قيد آخر مثاله قولهم في أمان العبد للحربي أمان من مسلم عاقل فيقبل كالحر لأن الإسلام والعقل مظنتان لإظهار مصلحة بذل الأمان فتعارض بأن العلة الحرية لأنها مظنة فراغ القلب للنظر فإظهارها معها أكمل فيقولن بأن الحرية لأنها مظنة فراغ القلب للنظر فإظهارها معها أكمل فيقولون بأن الحرية ملغاة لاستقلالهما في العبد المأذون له من سيده أن يقاتل.

فنقول إذن السيد له خلف عن الحرية لأنه مظنة بذل الوسع في مصالح القتال أو لعلم سيده بصلاحيته لإظهار مصالح الإيمان.

وجوابه إلغاء المعلل ذلك الخلف بصورة أخرى فإن أبدى خلفًا فكذا وهلم جرًا إلى أن يقف أحدهما فيكون الدبرة عليه فإن وجد صورة لا خلف فيها تم الإلغاء وإلا عجز المعلل.

٢- لا إلغاء بضعف الحكمة بعد تسليم وجود المظنة نحو الردة علة القتل فيعارض بأنها مع الرجولية لأنها مظنة الإقدام على قتال المسلمين فيجاب بأنها لا تعتبر وإلا لم يقتل مقطوع اليدين إذ احتماله فيه أضعف منه في النساء فلا يقبل حيث سلم أن الرجولية مظنة معتبرة شرعًا كترفه الملك في السفر لا يمنع رخصته لأن مقدار الحكمة غير مضبوط.

٣- لا يكفى ترجيح ما عينه المعلل وصفًا بوجه جوابًا عن المعارضة إذ لا يدفع أولوية استقلال وصفه احتمال الجزئية فلا يعد في ترجيح بعض الأجزاء على بعض ولا كون ما عينه متعديًا والآخر قاصرًا عندهم إذ مرجعه الترجيح بالاتفاق عليها والاتساع

السالف.

٤ - قيل يجب على المعلل الاكتفاء بأصل واحد لحصول الظن به والزيادة لغو والصحيح جوازه لأن الظن يقوى به.

وبعد تعدده فقيل يقتصر في المعارضة على أصل واحد لأن إبطال جزء كلامه إبطال له.

وقيل لا وهو المختار إذ لو سلم أصل لكفاه وبعد معارضة الجميع قيل يكفى للمعلل دفعها عن أصل وهو المختار إذ يحصل به مطلوبه.

وقيل لا لأنه التزم الجميع فصار الجميع مدعى بالعرض فلزمه الذنب عنه.

تحصيل: وربما يذكر ههنا سؤال التركيب وسؤال التعدية.

والأول راجع إلى منع حكم الأصل أو منع العلية إن كان مركب الأصل وإلى منع الحكم أو منع وجود العلة في الفرع إن كان مركب الوصف.

والثانى: إلى معارضة علة متعدية إلى موضع كالبكارة في البكر الصغيرة والنزاع في البكر البالغة بمتعدية أخرى إلى موضع آخر كالصغر إلى الثيب الصغيرة وتعرض التساوى في التعدية لدفع الترجيح بها ولاشتهارهما باسميهما إفرادًا بالعدد وعد الأسئلة باعتبارهما خمسة وعشرين.

السادس عشر: منع وجوه العلة في الفرع:

هو أول الخمسة للنوع الخامس الوارد على دعوى وجودها فيه فدفعه إما بالممانعة أو بالمعارضة أو بدفع المساواة فباعتبار ضمية في الأصل أو مانع في الفرع فرق وباعتبار نفس العلة اختلاف في الضابط أو في المصلحة.

مثاله قولهم إيمان العبد إيمان صدر عن أهله كالعبد المأذون له في القتال فيقال لا نعلم أهليته له وجوابه ببيان ما يعنى بالأهلية ثم بيان وجوده بحس أو عقل أو شرع.

فنقول أريد بها كونه مظنة لرعاية مصلحة الإيمان وهو بإسلامه وبلوغه كذلك عقلا ثم الصحيح أن لا يمكن السائل من تفسيرها بوجه آخر بيانًا لعدمها لأن التفسير وظيفة اللافظ وإثباتها وظيفة المدعي.

السابع عشر: المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فيه أو مما يستلزم نقيضه وهو المسمى بمطلقها وهو في ذلك كالمعلل في وظائفه فيقلب الوظيفتان والمختار قبوله إذ لا يتحقق ثبوت الحكم ما لم يعلم عدم المعارض.

قالوا فيه قلب التناظر قلنا مقصودها هدم دليل المعلل كأنه قال عليك بإبطال دليلى

ليسلم دليلك وكيف يقصد به إثبات شيء وقد سبقه معارض.

وجوابها جميع الأسئلة السالفة مع أجوبتها.

وقد يجاب عنه بالترجيح والمختار قبوله لإجماع على وجوب العمل بالراجح.

وقيل لا لأن المعتبر حصول أصل الظن لا تساوى الحاصل فيه بهما وإلا فلا معارضة لامتناع العلم به وعلى المختار قيل يجب الإيمان إلى الترجيح في متن الدليل إذ العمل به فلا يثبت الحكم دونه والمختار عدم وجوبه لأن الترجيح خارج عن الدليل وشرط لا مطلقًا بل إذا ظهر المعارض لدفعه لا أنه جزء الدليل.

تتمة: قال مشايخنا رحمهم الله: المعارضة والمراد بها ههنا إما اللغوية وهى المقابلة بالتعليل على سبيل الممانعة كما أريد بالمناقضة إبطال التعليل ليشمل الأقسام وإما الصناعية فيهما لكن بالمعنى الأعم من حقيقتهما أو الملحق بهما إما في الحكم المطلوب وإما في مقدمته أي في العلة وأيًا كان فإن تضمن إبطال دليل المعلل فمعارضة فيها مناقضة لكونها إقامة الدليل على خلاف مدعاه وإبطالا لدليله والتسليم في المعارضة فرضى لا حقيقي أو ظاهرى لا معنوى وإلا فمعارضة خالصة وليس فيها الإبطال بل التساقط للتعامل فربما كان الباطل دليله فهذه أربعة أقسام:

١ - معارضة فيها مناقضة في الحكم وهى معارضة فيه بدليل المعلل وإن كان بزيادة شيء فيه تقرير وتفسير لا تبديل وتغيير فإما على عين نقيض حكمه وهو القلب أي النوع الثاني منه وإما على حكم آخر يلزم منه نقيضه وهو العكس أي النوع الثاني منه مثال القلب قولهم صوم رمضان فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيسمى عن التعيين بعد تعيينه كالقضاء لكن ههنا قبل الشروع وفى القضاء به.

وكقولهم مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد إكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه فلما جعلت الوصف شاهدًا لك بعدما كان شاهدًا عليك كأنه كان ظهره إليك فصار وجهه إليك فقد قلبته من قلب الجراب ظهر البطن ومثال العكس كقولهم في النفل عبادة لا يمضى في فاسدهما فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب أن يستوى فيه النذر والشروع كالوضوء فإن النذر والشروع كالتوأمين لا ينفصل أحدهما عن الآخر لأن أحدهما عهد يجب الوفاء به بالنص والآخر عزم يجب إتمامه به وذاك مم بشمول العدم وذا باطل لوجوبها بالنذر إجماعًا فبشمول الوجود وكقولنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراؤه كالمسلم قالوا فوجب أن يستوى فيه الابتداء والبقاء كالمسلم فحين انتفى البقاء

والقرار انتفى ابتداء.

قلنا: مبنى على إثبات التسويقيين الابتداء والبقاء وليس إلى السائل ذلك والقلب أقوى منه لوجوه ولذا قيل بأنها معارضة فاسد من وجه صحيحة من آخر.

١- أنه جاء بحكم آخر فذهبت المناقضة إما صورة فظ وإما معنى فلما سيجىء أن الاستواء في كل منهما بمعنى آخر.

٢- أنـه جاء بحكم مجمل لتناوله الشمولين فيناسب الابتداء لا البناء مع أن المفسر أولى.

٣- أن الاستواء الذى في الفرع غيره في الأصل فلم يكن المعدى حكم الأصل إلا من حـيث الصورة ومقصود الكلام معناه وهذا هو النوع الثاني منه لأن فيه رد الشيء على سنن هو خلاف سننه ويسمى قلب التسوية فقيل لا يقبل للوجوه الأربعة وقيل يقبل وعليه الإمام الرازى لأن فيه معنى القلب أي جعل الوصف لك بعدما كان عليك ولذا عده صدر الإسلام من أقسامه لكنه أضعف وجوه القلب لما مر مرتين والنوع الأول من العكس هو الحقيقى منه إذ فيه رد الشيء على سننه الأول كعكس المرآة إذا رد نور البصر بنوره حتى أبصر الرائى وجهه هذا عند بعض المتكلمين وعند المعتزلة والحق فيه عند أكثر الأشعرية وأهـل الـسنة أن رؤيتها بخلق الله تعالى الصور فيها عند الاستعداد والمقابلة ولذا ينطبع صور الجمادات والأعمى ولا تزول صورة الرائى بنظره إلى غير المرآة يؤيد الأول توقف رؤيـتها علـى محافظـة نسبة زاوية الانعكاس لا بكل مقابلة مثاله ما يلتزم بالنذر يلتزم بالـشروع كالحج وعكسه الوضوء وهذا ليس من المعارضة في شيء بل يصلح لترجيح العلـة المنعكسة على غيرها لإفادته قوة الظن وثانيها معارضة خالصة فيه وهى المعارضة بدلـيل آخر فيها ما يثبت نقيض الحكم المعلل تعيينه نحو مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فيه لا يسن تثليثه كمسح الخف.

ومـنها ما يثبته بتغيير لكن فيه نفى لما أثبته الأول أو إثبات لما نفاه كقولنا في اليتيمة صغيرة فتنكح كالتى لها أب أو جد فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة كالمال فقد غـير الأول حيث لم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن إذا انتفت هى انتفى سائرها بالإجماع أي لعدم القائل بالفصل.

ومـنها مـا يثبت حكمًا آخر يلزم منه ذلك النقيض كما في التي نعى إليها زوجها فـنكحت وولدت ثم جاء الأول فهو أحق بالولد عند الإمام رضى الله عنه لأنه صاحب فراش صحيح فيقولان الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود

فولدت فالمعارض وإن أثبت حكمًا آخر لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الأول لأن النسب لا يثبت من شخصين لا سيما في دفعتين أما في دعوى الشريكين ولد جارية مشتركة معًا والاثنين نسب اللقيط فإنما يثبت منهما حتى يرثهما ويرثانه لا بالشركة في النسب إذ الأب الحقيقى أحدهما بل لعدم الأولوية أضيف إليهما في حق الأحكام ولذا لو ظهر رجحان أحدهما بوجه تعين منه.

فإذا صح المعارضة احتيج إلى ترجيح الأول بأن صحة الفراش والملك أولى بالاعتبار من الحضور لأنها توجب الحقيقة وهو لفساده الشبهة ولا يقال بل في الحضور حقيقة النسب لأن الولد من مائة لأن الحديث يكذبه فإنه عاهر حقيقة وإن كان ذا فراش صورة فالقول للإمام لا لصاحبيه وإنما لم يذكر أقسام المحضة خمسة لأن ثانى القلب والعكس ببطلان الدليل أيضًا فليسا محضة وثالثها معارضة فيها مناقضة في المقدمة وهى النوع الاول من القلب وهو جعل هذا أو لأنه لا تغيير فيه بعد القلب والحق أن المتحقق فيه بعض مفهومى المعارضة والمناقضة أعنى إقامة الدليل وإن لم يكن على خلاف مدعى المعلل وإبطال الدليل وإن لم يكن بالتخلف وإنما يراد إذا كان العلة حكمًا شرعيًا وإلا لم يصبح جعله معلولا نحو قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لأن كلا منهما غاية حديهما وبحسب كمال النعمة تفحش الجناية عليها فتغلظ النقمة وقولهم القرائة تكررت فرضًا في الأوليين وكان فرضًا في الأُخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون إنما بجلد بكرهم لأنه يرجم ثيبهم وإنما يكرر الركوع والسجود فرضًا في الأوليين لتكررهما فرضًا في الأخريين ولا يرد وهو المراد بالمخلص إذا ذكر بطريق الاستدلال لا التعليل إذا ثبت المساواة بينهما كالتوأمين لجريانه من الطرفين بخلاف التعليل كما بين اللزوم بالنذر والشروع إذا صح كما في الحج وبين الولاية في المال والنفس كما في البكر الصغيرة.

فالوجوب بالعزم فعلا كالوجوب بالعهد قولا بل أولى من حيث أنه متصل بالركن وعامل في البناء ولأنهما معلولا علة واحدة هى الوفاء بالعهد قوليًا أو فعليًا وكذا الداعى إلى شرع الولايتين العجز والحاجة والنفس والمال سيان فيه والمساواة في المبنى هى المعتبرة لا هى من كل وجه وقوة الحاجة إلى التصرف في المال كيلا يأكل الصدقة يعارضها قوتها في النفس من حيث قوة الكفو الخاطب وأصالة النفس بخلاف المثالين الأولين.

لهم فإن الجلد والرجم مختلفان في نفسهما فأحدهما ضرب والآخر قتل وفى شروطهما

كالإحصان وهو المراد بالنيابة أي بشرط الكمال.

وكذا القراءة قد تسقط بالاقتداء عندنا وبخوف فوت الركعة عنده دون الركوع والسجود وكذا الشفعان ولذا سقط أحد شطرى القراءة والجهر من الثاني وإنما قلنا مرادهم بالمخلص عنه عدم وروده من الأول لا دفع الوارد لأن ترك التعليل إلى الاستدلال بعد القلب انتقال فاسد قيل لا يلزم انقطاعه بهذا القلب أذ لو صرح بعلية علته له أن يقول أردت بالعلة المعرف والتعريف من الطرفين جائز كالنار مع الدخان ذكره الرازى في المحصول وإن لم يصرح بقول غرضى الاستدلال.

وأقول أما الأول فبطلان المناسبة أو التأثير شرط صحة العلة فلا يكفى التعريف مع أنه من الطرفين في مناظرة واحدة دور لوجوب سبق المعرف.

وأما الثاني فعين ما ذكروه.

ورابعها المعارضة الخالصة في المقدمة وقد مر أقسامها الثلاثة مع الخلاف في قبولها.

الثامن عشر: الفرق قيل هو إبداء خصوصية في الأصل لها مدخل في التأثير وهو معارضة في الأصل قطعًا فقبلها بعضهم لأنه نافع في إظهار الصواب والحق ردها لما مر من الوجوه.

وقيل: إبداء خصوصية في الأصل هى شرط أو في الفرع هو مانع وله أن لا يتعرض لعدم الاول في الفرع فيكون معارضة في الأصل إن اعتبر الشرط جزءًا أو يراد به ما يتوقف عليه الوجود لا التأثير ولا العدم الثاني في الأصل فيكون معارضه في الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لهما فيكون بمجموع المعارضين وفيه نظر لأن التعرض لعدم الشرط في الفرع عدم العكس وهو فاسد والتعرض لعدم المانع في الأصل تقرير لحكمه فكيف يكون معارضة فيه وكذا دعوى المانع في الفرع إنما يكون معارضة فيه لو كان مانع الحكم أما لو كان مانع السبب كان عدم العكس أيضًا فالحق ما قاله أصحابنا أن مقصوده بيان عدم تلك العلة في الفرع ومآله المعارضة في الأصل بأن قيدًا آخر معتبر في علته شرطًا كان أو عدم مانع أو غيرهما حيث يعتبر كل منهما شرطًا للعلة أو شرطًا لوجودها لا لظهور أثرها فهو كهى قبولا وردًا.

التاسع عشر: اختلاف الضابط أي مناط الحكم مظنة كان أو حكمة في الأصل والفرع مثاله قولهم شهود الزور تسببوا للقتل فيقتص منهم كالمكره فيقال الضابط في الأصل الإكراه وفى الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما في المصلحة وجوابه من وجهين:

١ – جعل الضابط هو القدر المشترك كالمتسبب.

٢- بيان إفضائه في الفرع مثل إفضائه في الأصل أو راجح فيه كما إذا كان الأصل المغرى للحيوان على القتل فلا شك أن إفضاء التسبب بالشهادة أقوى منه بالإغراء فثمة داع كالانتقام وهنا مانع كنفرته عن الآدمي وعدم علمه بالإغراء فبعد ذلك لا يضر اختلاف أصل التسبب والقياس بين التسببين ومنه قياس إرث المرأة المبتوتة في مرض الموت على عدم إرث القاتل في نقض المقصود من ارتكاب المحرم والحكم إيجاب نقض الغرض لا الإرث وعدم الإرث.

ولا يجاب بإلغاء التفاوت فإن المفضي كقطع الأنملة والأشد إفضاء كضرب الرقبة سيان في القصاص إذ لا يلزم من الغاء فارق معين إلغاء كل فارق فقد ألغى علم القاتل وذكورته وصحته وعقله لا إسلامه أو ذمته في مقابلة الاستيمان.

قلنا: القصاص جزء المباشرة وإذا لم يؤثر التسبب في مثله وإن لم يكن من شأنه الاحتيال لدرئه كالكفارة فلان لا يؤثر في ذلك أولى كيف وقد تخلل بين شهادة الشهود وبين القتل قضاء القاضي واختيار الولي بخلاف الإكراه الملجئ حيث فسد اختيار المباشر وجعله كالآلة المجبورة أما المغرى فلا عليه إن لم يسق لتخلل فعل المختار وإن ساق فالدية وقد مر كله.

العشرون اختلاف جنس المصلحة في الأصل والفرع مثاله قولهما يحد باللواطة كما بالزنا لأنه إيلاج محرم في فرج محرم شرعًا مشتهى طلبًا فيقال المصلحة في الزنا منع اختلاط النسب المفضي إلى عدم تعهد الاولاد وفى اللواطة رذيلة ويعود إلى معارضة في الأصل بإبداء خصوصية فيه كأنه قال العلة ذلك مع إيجاب اختلاط النسب وجوابه جوابها بإلغاء الخصوصية كذا قيل والصحيح أنه كما قبله منع شرط للقياس هو أن يكون الفرع نظير الأصل في المقصود من عين العلة أو بعضها فجوابه بإثبات المساواة فيه سواء بإلغاء الخصوصية أو بإثباتها فيهما.

الحادى والعشرون مخالفة الحكمين حقيقة هو أول الاثنين للنوع الوارد على قوله فيوجد الحكم في الفرع إذ لا سبيل إلى منع نفسه لثبوته بدليله بل الاعتراض إما بمجرد دعوى المخالفة بين الحكمين أو بضم أن دليلك يقتضي ذلك ويسمى القلب مثالها في قياس النكاح على البيع أو عكسه في عدم الصحة بجامع ما فنقول الحكم مختلف فعدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي النكاح حرمة المباشرة وجوابها أن البطلان عدم ترتب المقصود من العقد واختلافه لاختلاف المقصود عائد إلى خصوصية المحلين.

الثاني والعشرون: القلب حاصله دعوى استلزام وجود الجامع الطردي في الفرع مخالفة

حكمه لحكم الأصل إما بتصحيح السائل بذلك مذهبه كقول الشافعي رضى الله عنه مسح الرأس مسح في الوضوء فيكتفى بقليل من محله كمسح الخف أو بإبطال مذهب المعلل به ابتداء صريحًا كقوله فيه منح فلا يقدر بالربع كمسح الخف.

قلـــنا فلا يكفى بأقل قليل فيه كمسح الخف أو التزامًا كقوله ركن في الوضوء فيسن التكرار كغسل الوجه قلنا فلا يجوز الإخراج عن حقيقته كغسل الوجه فإن الإخراج عن حقيقة المسح لازم للشكر فنفيه نفى الملزوم وربما يمثل بقول الحنفية بيع غير المرئى بيع معاوضة فيصح مع الجهل بأحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعي رضى الله عنه فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وفيه بحث لأن خيار الرؤية وإن قال به الحنفية لكنه حكم آخر اجــتمع معــه اتفاقـــا فلا يكون لازمًا فلا يستلزم نفيه نفيه لأن شرط الاستثنائى لزومية شرطيته وإن سلم لزومه فالنفى من جانب الملزوم لا يستلزم نفيه قيل هو قائل بهما فعنده بـــين بطلان أحدهما وثبوت الآخر منع الجمع فاستثناء عين بطلانه يستلزم نقيض ثبوت الآخر.

قلنا ومن شرط ذلك أن يكون مانعة الجمع عنادية كيف ولو صح لصح الاستدلال من بطلان حكم قال به مجتهد على بطلان حميع أحكامه وبطلانه والحق أنه نوع من المعارضة كما مر يشترك فيه الأصل والجامع بين القياسين وإفراده بالذكر لأن فيه اختلافًا والمختار قـــبوله بل أولى به من المعارضة المحضة لأنه أبعد من الانتقال ولأن فيه هدم دليل المعلل لأدائه إلى التناقض ولأنه مانع له من الترجيح.

تنبيه:

مشايخنا لم يستعملوا القلب في كتبهم إلا بزيادة من السائل فيها تفسير لا تغيير.

وســـره أن المعتبر عندهم العلة المؤثرة وهى لا تقلب إلا بها لامتناع تأثير الواحدة في النقيضين من جهة واحدة بخلاف العلل الطردية التي فيها الوجود مع الوجود فقد يتناول عدة.

الثالث والعشرون: القول بالموجب هو التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء نزاعه في المقصود وهو المتعارف في النوع الوارد على قوله وذلك هو المطلوب.

فنقول لا نعلم بل النزاع باق لأن الدليل منصوب على غير المتنازع ويسمى عدم تمام التقريب ويعم جميع الأدلة أما في العلل فقد مر أنه يختص بالطردية إلا ظاهرًا أو يقع على ثلاثة وجوه:

أن يـــستنتج مـــن الدلـــيل ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه ولا يكون كذلك إما

بتصريح عبارته كقول الشافعي رضى الله عنه في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبًا فلا ينافي القصاص كالقتل بالخزق.

قلنا عدم المنافاة ليس محلا للنزاع ولا مستتر ماله فإنه وجوب القتل وأما بحمل السائل عبارته على غير مراده كقوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كصوم القضاء.

قلنا وجوبه في الجملة مسلم لكن محل النزاع إما أن الإطلاق تعيين في المتعين أو تعينه بعد التعين وإما التغيير الصريح قيل مدعاه التعيين الصريح ولم يسلم وإلا فلا منع.

قلنا التسليم لظاهر إطلاقه ولو قيد فالممانعة.

وكذا في أكثر الأمثلة والأوجه في مثله أن يقال المراد إما التعيين الصريح فلا يلزم من دليلكم وإما التعيين في الجملة فمسلم وحاصل بالإطلاق لأنه في المتعين تعيين لكنه خلاف مطلوبكم فعلى الأول ممانعة وعلى الثاني مما نحن فيه ونحوه قولهم المسح ركن في الضوء فيسن تثليثه.

قلنا المراد إما جعله ثلاثة أمثاله فمسلم وحاصل في الاستيعاب بزيادة لأن الحق أن ما زاد على الربع غير مقتضى النص كما مر وأما تكراره فلا نعلم لزومه من الركنية بل المسنون في الركن التكميل كما في أركان الصلاة بالإطالة لكن الغسل لما استوعب المحل صار تكميله بالتكرار والمحل هنا متسع فعلى الثاني ممانعة وقول زفر رحمه الله المرفق غاية فلا يدخل كالليل.

قلنا المراد أن لا يدخل إما تحت الغسل فغير لازم إذ ليس غاية له بل للإسقاط وإما تحت الإسقاط فمسلم لكن لا يلزم مطلوبكم فعلى الأول ممانعة.

٢ - أن يستنتج منه إبطال أمر يتوهم أنه مأخذ الخصم وهو يمنعه قيل وأكثره من هذا الخفاء المأخذ بخلاف اشتباه المذهب لشهرته وتقدم تحريره كقول الشافعي رضى الله عنه في مسألة المثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل إليه وهو أنواع الجراحات القاتلة.

قلنا مسلم ومن أين يلزم من عدم مانع ارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط والمقتضى وإنما يثبت الحكم بالجميع وكقوله السرقة أخذ مال الغير بلا اعتقاد إباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب بخلاف أخذ الباغى مال العادل وبالعكس.

قلنا نعم لكن اعترض ما يسقطه وهو استيفاء الحد فإنه بمنزلة الإبراء في إسقاط الضمان وكقوله في النفل باشر قربة لا يمضى في فاسدها فلا يقضى بالإفساد كالوضوء.

قلـــنا نعم حتى وجب القضاء فيما فسد بلا اختياره كمن شرع في النفل متيممًا ناسيًا المـــاء في رحلـــه ثم تذكـــر في خلاله أو صب الماء في حلق الصائم لكن وجب القضاء بالشروع بالنص ولئن استبيح من علته فلا يقضى بالإفساد والشروع كالوضوء.

قلنا مسلم أن القضاء لا يجب بهما في قربة لا يمضى في فاسدها بل بالشروع في قربة تلزم بالنذر وعدم اللزوم لأمر لا ينافى اللزوم لآخر وكقوله في العبد المقتول خطأ في إيجابه قيمته بالغة ما بلغت مال لم يتقدر بدله بالتفويت كالفرس.

قلـــنا مـــسلم باعتبار المالية لكن يتقدر باعتبار الآدمية المعتبرة في الدية كما في الحر وســـيأتي وجه نقضها من ديته وكقوله في إسلام المروي بالمروي أسلم مذروعا في مثله فيجوز كالهروي بالمروي.

قلـــنا مـــسلم باعتبار المذروعية لا باعتبار الجنسية وكقوله في المختلعة إنها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كنقضية العدة.

قلنا نعم لكن يلحقها باعتبار اعتدادها عن نكاح صحيح لأن أثر ملك صريح بخلاف المعـــتدة عن فاسد وكقوله في تحرير الرقبة الكافرة عن كفارة اليمين أو الظهار تحرير في تكفير فلا يتأدى بها ككفارة القتل.

قلـــنا نعم لولا إطلاق صاحب الحق فإنه كإبرائه إذا لم يحمل المطلق على المقيد وهو الحق كما مر ومبنى الكل أن الصحة باعتبار لا تنافى عدمها بآخر وبالعكس فيقال من أين يلزم من صحته باعتبار صحته مطلقًا.

والمخـــتار بعدما قال السائل ليس هذا مأخذى أن يصدق لأنه أعرف بمذهبه أو لعله بزعم أن المقلدة مأخذ آخر.

وقيل لا إلا ببيان مأخذ آخر إذ ربما يمنعه عنادًا وعلى ذلك قيل هذا القسم معارضة والحـــق أنـــه ممانعة في المقدمة القائلة واللازم هو المطلوب لأن قوله ليس هذا مأخذى كاف.

ومـــنه يعلم أن هذا القسم ليس بتخصيص العلة في الحقيقة لأن التخصيص يستدعى سابق الاعتراف بالمأخذ الذى يروم تصحيحه ببيان المخصص المانع والغرض هنا إبطاله.

٣- أن يسكت عن مقدمة مشهورة ويستعمل قياس الضمير فالسائل يسلم المذكورة ويمنع المطلوب للنزاع في المطوية ثم إن المطوية إما أن يحتمل أن ينتج مع الذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لا تغسل لأن الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعنى أنها غاية كالليل فلا تدخل مثله فهو قياس.

قلنا مسلم لكنه غاية للإسقاط ولو ذكر أنها غاية للغسل لم يرد إلا منعها وإما أن لا يحتمله كقوله يشترط في الوضوء النية لأن ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة.

قلنا ومن أين يلزم اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى إذ لو ذكرها لم يرد إلا منعها نحو لا نعلم أن الوضوء ثبت قربة.

قال الجدليون فيه انقطاع أحد المتناظرين إذ لو بين أن المثبت مدعاه أو ملزومه والمبطل مأخذ الخصم أو لازمه أو الصغرى حق انقطع السائل وإلا فالمعلل وهذا في الأولين دون الثالث لاختلاف مراديهما فلو بين المعلل مراده لاستمر البحث بمنع الصغرى.

والجواب عن الأول ببيان أن اللازم محل النزاع أو مستلزم له إذ مرجعه إلى منع أحدهما.

وعن الثاني أنه المأخذ شهرة أو نقلا.

وعن الثالث أن المحذوف المقدر كالمنطوق به.

خاتمة الفصل: الأسئلة: إما من نوع واحد كالاستفسار أو المنع أو المعارضة أو النقض فيجوز تعدده اتفاقًا أو من أنواع فمنعه أهل سمرقند ليكون أقرب إلى الضبط وإذا جوزناه فالمترتبة طبعًا كمنع حكم الأصل ومنع العلية إذ تعليل الشيء بعد ثبوته منعها الأكثرون لأن في ذكر الأخير تسليم الأول فيكفى جوابه ويلغو ذكر الأول والمختار جوازه لأن تقدير التسليم لا يستلزمه في نفس الأمر وبعد جواز المترتبة فالواجب ترتيبها وإلا كان منعًا بعد تسليم وبعد وجوبه فالمناسب للطبع تقديم ما يتعلق بالأصل ثم بالعلة لأنها مستنبطة منه ثم بالفرع لا بثنائه عليها وتقديم النقض على المعارضة لأن النقض لإبطال العلة والمعارضة لإبطال تأثيرها بالاستقلال وبالجملة الترتيب بالطبع كما وقع الترتيب بالوضع.

تذييل في وجوه الانتقال:

إذا دفعت العلل تعين الانتقال وهو أربعة أقسام لأنه إما في العلة أو في الحكم أو فيهما والأول إما لإثباتها أو لإثباته وغير الرابع صحيح.

فالأول هو الانتقال فيها فقط لإثباتها كمن قاس فمنع حجيته فأثبته بالأثر كقول عمر رضى الله عنه لأبى موسى أعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور فمنع حجيته فأثبته بخبر الواحد كقوله عليه السلام «اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر» فمنع حجيته فأثبته بالكتاب كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ﴾ [آل

عمـــران: ١٨٧] الآية أوعد كل واحد بترك البيان لأن الاستغراق بمعنى كل فرد فيكون بيانه حجة.

ومنه إثبات وصف القياس بعدما منع كإثبات أن إيداع الصبي تسليط على الاستهلاك.

والثاني وهو الانتقال في الحكم فقط حين قال السائل بموجبه ونازع في أمر آخر فإن إثـبات حكـم آخر بتلك العلة آية كمال الفقه وصحة وصفه كقولنا الكتابة عقد يقال بالتراضي ويفسخ بالتعجيز فلا يمنع الصرف إلى الكفارة كإجارة العبد وبيعه بالخيار.

فـإذا قـيل بالموجب مسلم أنه لا يمنع بل تمكن النقصان في رقه هو المانع كعتق أم الولد والتدبير.

قلـنا لمـا قبل الفسخ لم يوجب نقصانًا مانعًا من الصرف إليها لأن كل ما أوجب نقصانًا لا يقبل الفسخ اعتبارًا لبعض الحرية بكلها فكذا عكس نقيضه.

فإذا قيل بالموجب نعم لكن يتضمن معنى يمنع الصرف وهو صيرورته إما كالزائل عن ملك المولى ولذا يلزمه الإرش لو جنى عليه ويضمن قيمته لو أتلفه وعقر مكاتبته لو وطئها وإما كغائب المنفعة لأن منافعه ومكاسبه صارت لنفسه.

قلـنا لما احتمل الفسخ وجب أن لا يتضمنه كالبيع بالخيار وقد زال به عن ملكه من وجه وهو بالنظر إلى السبب وكالإجارة المفوتة للمنافع عن ملكه.

والـثالث الانتقال فيهما ولا بد من كون الثاني مما يحتاج إليه الأول وإلا كان حشوا كما إذا انتقل إلى حكم بعدما قال السائل بموجب ونازع في حكم آخر لم يتمكن المعلل مـن إثباته بالعلة الأولى فأثبته بعلة أخرى نحو قوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه وحين قيل بالموجب لكن بلا تكرار قال فرض فيه فيسن تكراره وفيه ضرب غفلة حيث لم يعلم المعلل موضع النزاع في أول تعليله.

والرابع: وهو الانتقال فيها فقط لإثباته يعد انقطاعا لأنه لم يقدر على الوفاء بما التزمه من التعليل بخلاف الأقسام السابقة فإن أثر التعليل قد تم فيها أو سلم للقول بموجبه ولأنه يفـضي إلى طـول المناظرة لأنه كلما رد تعلق بآخر ولم يحصل مقصود المجلس والشيء يفوت بفوت مقصوده.

وإنما قلنا يعد لأنه عرف مخصوص للنظار صيانة لمجلس الأبرار عن الإكثار وإلا فطلب ظهور الثواب يجوزه طال أو قصر جواز الانتقال في البينات لإثبات الحقوق والفرق بينهما أن تعدد المجلس متعارف في إثبات الحقوق لا المناظرة وأن البينة لا تصحب المدعى غالبًا بخلاف العلة.

وقيل صحيح لانتقال الخليل عليه السلام في محاجة اللعين فالانقطاع هو الانتقال إلى غير ما به يتم المط تلبيسًا ودفعًا لظهور إفهامه.

قلنا تعليله الأول كان لازمًا لأن المراد حقيقة الإحياء والإماتة فلا يدفع معارضة اللعين بمجازهما وهو إطلاق مسبحون وقتل آخر فإن القتل غير الأمانة أو نصب معزول وعزل عامل لكنه انتقل لدفع الاشتباه على القوم فإنهم كانوا ظاهرين لا يتأملوا في حقائق المعانى ومثله لا كلام في حسنه على أن فيه أقوالاً تفيد أن الثانية مبينة للأولى.

١- إن معنى قول اللعين أنك إن ادعيت الإحياء والإماتة بلا واسطة من الأوضاع الفلكية وغيرها فممنوع أو بها فأنا أفعلها كبالجماع وسقى السم فأجاب عليه السلام بأنا ولئن سلمنا الواسطة فلا بد أن ينتهى إلى الواجب كما يظهر ذلك من تلك الأوضاع في طلوع الشمس من المشرق.

٢- أن مراد إبراهيم عليه السلام ربى الذى يوجد الممكنات وبعدمها بإقامة مثالهما وهو الإحياء والإماتة مقامهما فلما اعترض جاء بمثال أجلى فالانتقال في المثال.

٣- أنه تأكيد للأول بالتعريض فكأنه قال الإحياء أعادة الروح فإن تقدر عليه أعد الشمس التي هو روح العالم من جانب الغرب إليه.

٤- ما قاله مولانا الرومى أنه عليه السلام قال إن كنت قادرا على الإحياء الصورى فأت بشمس الإنسان من مغرب القبر إلى مشرق الرحم الذى خلقه الله تعالى وإن كنت قادرًا على الإحياء المعنوى فأت بشمس العرفان من مغربها الذى هو الاستغراق في المعاصى وقد أتى الله بها من مشرق المجاهدات فبهت الذى كفر إذ لا يقدر عليهما إلا خالق القدر.

تتمتان:

١- الظاهر أن الأول يرد على الممانعة والثانى والثالث على القول بالموجب والرابع يعم فساد الوضع وغيره.

٢- قال شمس الأئمة الانقطاع أربعة أظهرها السكوت كاللعين ثم إنكار الضرورى لأنه آية بينة للعجز ثم المنع بعد التسليم ومنه منع المبرهن من غير تعرض لبرهانه ثم العجز عن تصحيح علته الأولى وهو قريب من ابتداء العجز عن إثبات مدعاه وهذا انقطاع للمعلل لا للمعارض فله المعارضات المتتابعة كذا في الميزان.

الفصل السادس: في بيان أسباب الشرائع

المنوط بها الواجبات وجواز الجائزات في كل الاعتقادات والعبادات والمعاملات

والمزاجر وفى حكم تلك الأحكام فإن قياس الأمر بالأمر يبتنى على معرفتهما.

ففيه قسمان في كل منهما مباحث أربعة:

الأول في الأسباب ولها تذكيرات:

١- أن موجب الأحكام الشرعية هو الله تعالى في الحقيقة ولا يسأل عما يفعل لكنه ناطها بأسباب ودلائل وربطها بأمارات ومخائل تيسرًا عليها فهم الحكم الغائب تفضلا بذلك على المكلف الطالب.

٢- أن المنوط بالأسباب في الواجبات نفس الوجوب الجبرى المبنى على السبب والأهلية لا القدرة فإن الخطاب لطلب أداء ما وجب بها اختيارًا ففيه يشترط القدرة بمعنى صحة الأسباب والآلات بل بمعنى توهمها كما فيمن تأهل في الجزء الأخير أو بإقامة أسباب الخلف مقام أسباب الأصل وكلاهما لا يجاب الخلف احتياطًا في الامتثال بقدر الإمكان فنحو وجوب قضاء الصلاة على من جن أو أغمى عليه دون يوم وليلة أو نام في جميع الوقت وقضاء الصوم وإن استغرق النوم والإغماء الشهر دون الجنون بفرق الندرة لتحقق نفس الوجوب إن بنى وجوب القضاء عليه وليس فيها وجوب الأداء ولتوهم قدرة فهم الخطاب بتوهم الزوال والانتباه إن بنى بنى على وجوب الأداء وقد مر دليل القولين وكذا وجوب العشر والفطرة على الصبى إجماعًا والزكاة عند الشافعي رضى الله عنه إما باعتبار نفس الوجوب وإما باعتبار الخطاب لأوليائه.

٣- أن السببية تعرف بالإضافة ودخول لام التعليل وباء السببية والاختلاف باختلاف صفة السبب والتكرار بتكرره وبطلان التقديم عليه كما مر تحقيقها.

المبحث الأول: في الاعتقادات وهى الإيمان بتفاصيله.

قالوا سببه حدوث العالم بيانه أن الإيمان واجب نقلا للأوامر في الآيات والأحاديث ولكونه مقدمة لكل واجب مطلق وعقلا لأن حدوث العالم الذى تفصيله آيات الأفاق والأنفس يقتضيه كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣] أي يعلم أنه الموجود لذاته لدلالة الحدوث على محدث واجب لذاته لئلا يتسلسل والدور يستلزمه والتسلسل مح لأنه لو تسلسل علل الحادث إلى غير النهاية توقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له وهو مح والموقوف على المحال محال.

ولذا سمى عالمًا فلوجوبه الذاتى يتصف بجميع الكمالات ويتنزه عن جميع النقائض والحدوث الزماني دليل المختار وهو الحق والحدوث الذاتي دليل الموجب ولأن نفس

المكلف عالم وهو أبين الأدلة عنده كان وجوبه ملازما لكل من هو أهله فصح إيمان الصبي المميز لوجود سببه وركنه ولا حجر فيما لا يحتمل عدم المشروعية وإن لم يكلف به كتعجيل المؤجل وكما إذا أكره مريد للإيمان على السكوت لا يكلف بأدائه.

فإن قلت ليس المقتضي للإيمان نفس الحدوث بل العلم به لأن دليل الشيء ما يلزم من العلم به ذلك ولئن سلم لا يقتضي وجوبه والكلام فيه أيضا العلم بصحة النقل موقوف على الإيمان فلو فهم من النقل دار.

قلنا عن الأول العلم بالحدوث لكونه بديهيًا لا ينفك عنه عند العاقل فجعل الحدوث والعلم به شيئًا واحدًا لذلك فإنما يجعل دليلا وسببًا بالاعتبارين ثم العلم به يوجب الإيمان الذى هو العلوم المخصوصة.

وعن الثاني أن الموقوف وجوبه والموقوف عليه نفسه.

فإن قلت ما المخلص في مكلف معاند يقول لا أو من ما لم أعرف وجوبه.

قلت بأن يعرف عليه المعجزات الآخر فيؤمن بضرورة فيعرف الوجوب من النقل.

واعلم أن الإيمان أقدم مبانى الإسلام لأن كمال الإنسان بالعلم أولا ثم العمل كما جمع بينهما في قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] الآية ومقصود العلم هو التوحيد ولذا عهد إليه المحافظة بقوله ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وركز في عقله أدلته ووعد له إظهاره وتوفيقه لإخراجه بقوله ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا﴾ [فصلت: ٥٣] الآية لكن مجرد التوحيد أعنى ذاتًا وصفة وفعلا يؤدى إلى الجبر المحض ولا يتم أمر التكليف والكمال إلا بالجمع بين الجبر والقدر إذ به يظهر صفات جماله وجلاله كما قال: «فخلقت الخلق لأعرف» فقرن بالتوحيد قوله محمد رسول الله تنبيهًا على أنه كان كنزا مخفيًا في عماء وبظهور الوجود الإضافى في المظهر المحمدى ظهر جميع أسمائه وصفاته فالإيمان التصديق بجميع ما جاء به الرسول وهو مبنى الإسلام وإن وجد غيره معتبر بدونه كقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] ومحل الإيمان القلب ومحل الإسلام الغير المعتبر البدن ومحل الحقيقى المعتبر الجملة فبينهما عموم من وجه في الظاهر ومطلقًا في الاعتبار نعم إذا رسخ علم التوحيد استلزم جميع الفضائل فكان بينهما مساواة في الوجود.

المبحث الثاني في العبادات

فسببها إجمالا ما علق به من وقت وغيره وتفصيلا.

فالصلاة سببها الوقت وتأثيره عقلا غير ملتزم لأنه ليس بعلة عقلية وإن ذكر في بيانه

أن كـــون العـــبد محفوفًا بنعم لا تحصى كما في الآية اقتضى استغراقه في العبادة التي هى الذكـــر بـــلا نسيان والطاعة بلا عصيان والشكر بلا كفران فأقام الله تعالى الأوقات التي شرفها مقامه.

ثم الـــزكاة سببها ملك النصاب النامى حقيقة أو تقديرًا بالحولان للإضافة والتضاعف بتـــضاعفه ومنه تكررها بتكرر الحول لأن تجدد النماء تجدد المال النامى وسبب الفطرة رأس مال يمونه أي يتحمل نفقته بخلاف الابن الصغير الغنى إلا عند محمد رحمه الله ويلى عليه أي ينفذ عليه قوله ساء أوابي كما في التزويج والإجارة وغيرهما.

قال أبو اليسر وعند الشافعي رأس يمونه فقط فعلى الزوج صدقة الزوجة وعلى الأب صدقة الابن الزمن البالغ خلافًا لنا وقيل سببها الوقت عنده للإضافة.

قلـــنا الصدقة مؤنة شرعية أصلية فيتعلق بكونه مالك رأسه ووليه لأن الأصل في باب وجوب المؤن رأس بلى عليه كما في العبيد والبهائم وذلك لأنه يعمل من خبرى عن فإن عـــن الانتزاعية هنا داخلة إما على السبب أو على محل يكون الوجوب عليه ثم سرى عنه إلى الولى والمولى سراية الدية من القاتل إلى العاقلة.

والثانى مح لأن العبد لا مال له لتجب عليه.

والكافـــر ليس أهلا للقربة والفقير إذ ليس على الخراب خراج فتعين الأول والوقت شـــرط أضـــيف إلـــيه مجازًا بأدنى ملابسة أي بلا سببية كحجة الإسلام وصلاة السفر وتضاعفه بتضاعف الرأس حقيقى وبتضاعف الوقت مجازى لا بالعكس لوصف المؤنة فإنها ســـبب بقـــاء الرأس لا الوقت وهذا أولى من التوجيه بأن تضاعفه بتضاعف الرأس ليس بإلحاق غير السبب بالسبب فيه لأنه غير وارد بخلاف الإضافة إلى غيره وتكررها لتكرر الرأس يمنع شرطيته وعند تكرر الوقت لتكرر المؤنة.

وللعـــشر الأرض النامية حقيقة للإضافة وكونه حقًا ماليًا كالزكاة غير أنه مقدر بجزء من الحادث خروجه فلا يكفى النماء التقديرى بخلاف الزكاة والخراج فإن سببه الأرض النامية ولو تقديرًا ولتعلقه بعين الخارج لم يجز تعجيله بخلافهما.

وصـــار كونهما مؤنة أنه سبب بقاء الأملاك في يد الملاك ففى العشر باستنزال النصر بـــدعاء الضعفاء والاستمطار في السنة الشهباء وفى الخراج بمقاتلة المقاتلة الذابين الحامين للـــدار عن الأعداء وهما وإن اشتركا أصلا في المؤنة اختلفا وصفا ففى العشر معنى عبادة لأن الواجب جزء قليل من النماء ويصرف إلى الفقراء كالزكاة وفى الخراج معنى عقوبة من حيث الإقبال إلى تعمير الأرض المذموم والإعراض عن الجهاد الممدوح فيتنافيان للوصفين

فلا يجتمعان خلافًا للشافعي لوجوب العشر من الأراضى الخراجية عنده لا بالعكس لأن السبب عنده للخراج الأرض وللعشر الخارج منها.

ثم الصوم سببه شهود الشهر لنحوها فعند أبى زيد والشيخين ومن تبعهما كل يوم لصومه.

وقال شمس الأئمة مطلقه لظاهر النص والإضافة وقال مالك رحمه الله أول جزء من ليلته الأولى لهم صحة النية في الليالي ووجوبه على من أفاق من الجنون في جزء منها.

قلنا لما ثبت المعيارية فكمالها باختصاص الأيام أولى ولذا وجب على من بلغ أو أسلم في جزء منه ما بقى لا ما مضى والفضيلة لتبعية الأيام كصحة النية أو للقيام وقضاء مفيق جزء لليلة لمكان أهلية الصوم فسقوطه بالاستغراق للحرج الموجب للفرج.

ثم الحج سببه البيت للإضافة لا الوقت فإنه شرط الأداء فقط إذ التوقف على شيء مع عدم التكرار بتكرره آية الشرطية كالمكان ولا الاستطاعة لصحة الأداء بدونها لكن لا وجوب بدونها كما لا جواز بدون الوقت.

والجهاد سببه كما مر كفر المحارب إعلاء لكلمة الله تعالى أو ما ألحق به لم يبق هو لكنه خلاف الخبر.

تنبيه:

أسباب وجوب شرائط العبادات وجوب المشروطات الواردة صحتها وأسباب أركانها إرادة تحققها فإن الطهارة لما توقف على وجودها وجود الصلاة صار وجوبها أو إرادتها سببًا لوجوب الطهارة ولأن الموقوف عليه وجود الشرط والمسبب وجوبه لم يلزم من تقدم الطهارة على وجوب الصلاة بدخول الوقت أو إرادتها تقدم المسبب على السبب وليس سببها الحدث لأنه لو كان سبب وجوبها المفضى إليها كان سببًا لها ورافع الشيء لا يكون سببه.

المبحث الثالث في المعاملات

أعنى الأمور الشرعية التي يتوقف عليها نظام العالم بالنفع النير العام يستوى فيها المؤمن والكافر سببها تعلق البقاء النوعى أو الشخصى المقدر إلى قيام الساعة بتعاطيها كالنكاح والبيع وغيرهما وهى قسمان:

أحدهما: ما للغير مدخل في انعقاده كما مر.

وثانيهما: في وجوده كالقضاء والشهادة والطلاق وغيرها وقد مرا أنها مناكحات ومبايعات ومخاصمات وأمانات وشركات.

المبحث الرابع في المزاجر

كالقصاص والحدود وسائر العقوبات كجزئية الرأس والكفارات والضمانات النفسية أو المالية فسببها ما أضيف إليها من القتل العمد العدوان ومن الشرب والزنا ومن السرقتين الصغرى والكبرى والقذف ومن الذمة ومن أمر دائر بين الخطر والإباحة لكونها دائرة بين العبادة والعقوبة كقتل الخطأ تقصيرًا وقصدًا لأمر آخر وقتل الصيد ارتكابًا لمحظور الإحرام واصطيادًا واليمين المنعقدة هتكًا وتأكيد للبر بخلاف العمد والغموس واليمين سبب مجازى قبل الحنث وحقيقى بعده وإن كان العلة الحقيقية هو الحنث كما قيل وقد سلف وهو أيضًا دائر بين حرمة الهتك وإباحة الأصل والظهار والفطر ومن التعديات الموحبة للدية نفسًا أو عضوًا في الضمان بالدية والغصب والإتلاف والبيع الفاسد والقبض على سوم الشراء في الضمان بالمثل أو القيمة والبيع قبل القبض في الضمان بالثمن والرهن في الضمان بقدر الدين ولا يجرى في المنافع عندنا إلا في الوقف وملك اليتيم والمعد للاستغلال بأجر مثله خلافًا للشافعي رضى الله عنه.

وكذا لمالك وأحمد في رواية عنهما فيما يمكن العقد عليه بخلاف الشتم واللكز والوكز ونحوها فالضمانات خمسة.

القسم الثاني في حكم الأحكام أي مصالحها المشروعة هى لها.

ولها تذكيرات:

١ – أن المصلحة المسماة بالحكمة باعثة على شرع الحكم فهى سبب غائى لشرعه لا نفسه والسبب المسمى مظنة وعلة سبب فاعلى بوضع الشرع يقتضي نفس الحكم مثلا المصلحة في القصاص حفظ النفس والسبب القتل العمد العدوان وكذا حفظ النسب ونفس الزنا لحده.

أما ما يقال في رخص السفر أن السبب السفر والحكمة المشقة وأمثاله فكلام مجازى والمراد أن الحكمة الباعثة دفع مشقة السفر.

٢ – أن إظهار السبب تعليل يلتزم اطراده مطلقًا أو إلا لمانع لا انعكاسه وإظهار المصلحة بيان المناسبة لأن المناسبة وجودها ولا يلتزم اطراده لأن تخلفها كسر لا يعتبر.

٣ – أن المصلحة إما حقيقية إن كانت الملائمة موجودة عقلا وإقناعية إن كانت متحققة وهما كالملائمة بين النجاسة ومنع البيع والحقيقية إما ضرورية لا بد من حفظها في كل دين وهى خمسة وإما مكملة إن كانت عائدة إليها بنوع إفضاء وإما حاجية إن احتيج إليها ولم يؤد فواتها إلى فوات شيء من الضروريات غالبًا وإما مكملة للحاجية إن كانت

مفضية إليها وإما تحسينية وهى المرجحة لوجود الحكم من غير ضرورة أن حاجة كأن لا يفوض المناصب الشريفة إلى العباد وإن كانوا دينين عادلين حطا لرتبتهم.

٤ - إن المصلحة في غالب الحالات حفظ الدين في الاعتقادات والعبادات وحفظ باقى الضروريات في المزاجر المحضة وكلاهما في المركبة من العبادة والعقوبة والحاجية في أصول المعاملات وتكميلها في أكثر تفصيلاتها والتحسينية في بعضها والإقناعية تشمل الكل.

المبحث الأول: في الاعتقادات حكمتها

أولا: تحصيل السعادتين في النشئتين ففى الأول لقوله عليه السلام: «فإذا قالوها عصموا منى دمائهم وأموالهم» وفى الأخرى لقوله عليه السلام «لن يدخل النار من يقول لا إلـه إلا الله» أي النار المعدة لتعذيب الكفار لا لتهذيب العصاة بالإجماع كيف ومن كفر بالله سبعين سنة وارتكب أنواع المعاصي فقالها بالإخلاص مرة لا يبقى من ذنوبه ذرة فلأن لا يبقى من ذنوب المؤمن إذا قالها مخلصًا أولى وعليه حديث «وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر» فيهما ولقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ﴾ [يونس: ٦٣، ٦٤] إذ بالشهادتين يحصل علم التوحيد الجامع بين الجبر والقدر المستلزم عند رسوخه للكمال التام الإنسانى.

المبحث الثاني: في العبادات فحكمتها إجمالا ما مر وهو تعظيم الله شكرًا لنعمه وتحصيلا للثواب الأخروى استجلابًا بالمزيد كرمه وتفصيلا فللصلاة تعظيمه بالإقبال عليه بشراشره والإعراض عن جميع ما سواه قولا وفعلا ظاهرًا وباطنًا وهو سرها الذى ينبغى أن لا ينفك المصلى عنه.

ولذلك لأنها لكونها معراج المؤمن روعى فيها أحسن أحواله ليليق به فلذلك شرط أولا نظافة جميع أعضائه لكن مع أن المحدث عند خروج الحدث من موضع كل البدن فسراية الحدث أوجبت تنظيفها كلها كما كان كفى الأمم السالفة وإنما اقتصر على الأعضاء الأربعة في الأحداث الصغرى لأن ما فيه الحرج ففيه الفرج كرامة لهذه الأمة ببركة نبيهم فاقتصر على ما هى ظاهرة مباشرة ومظان إصابة للنجاسة الصورية والمعنوية التي هى الذنوب ولذا اكتفى أيضًا بمسح الرأس والخفين وفى التيمم بالعضوين الظاهرين لأن إثمهما أكثر وقوعًا غير أنه شرط النية فيه لكونه طهارة حكمية فالنية تلحق الحكمى بالحقيقى.

وثانيًا: ستر ما لا يستحسن كشفه في المروة قال الله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١] إلا عند الضرورة بحسبها.

وثالثًا: استقبال القبلة لأن المعبود لما كان منزهًا عن الجهة وكانت العادة الإنسانية في الخدمة التوجه إلى المخدوم وجعل توجه الصورة إلى الكعبة على التفاصيل المعلومة أمارة توجه السر إلى جناب الله تعالى على ما يشير إليه حديث الإحسان من مقامي المشاهد ثم المراقبة.

ورابعًا: أوقاتها إقامة للشريعة منها مقام الاستغراق كما مر.

وخامسًا: النية وهي التزام الشروط والأركان لأن الإخلاص روح العبادة وإنما ينظر إلى قلوبكم ونياتكم ولأنها عبادة القلب الذى هو سلطان الأعضاء ثم في أوضاعهم اعتبر رفع اليدين أمارة للإعراض عما سوى الله تعالى قلبًا مثله قالبًا والإقبال على الله بالكلية متضرعًا مستجيبًا من هفواته بإلزام النظر إلى الأرض ذكرًا كمالات قدسه وأيد ذلك قولا بالاستعاذة ثم البسملة لأن التخلية قبل التحلية والنفى قبل الإثبات ثم القيام واضعًا يده تحت السرة على عادة الخدام أو على نحره مستشفعًا بإيمانه ثم القراءة إشارة إلى تمسكه بالكتاب الكريم وبالعمل بما فيه وإلى أنه متكلم مع الله تعالى في معراجه بسيد الأذكار ثم الركوع حطًا لنفسه في حضيض الحيوانية مشيرًا بقيامه منه إلى رفع الله تعالى إياه منه إلى أحسن تقويم الإنسانية شاكرًا متواضعًا ثم السجود تكميلا لتواضعه حطًا له في أدنى مراتب الوجود من النباتية والجمادية الترابية بوضع أشرف أعضائه على محل النعال مشيرا بقيامه عنه إلى رفع الله تعالى عنه كما مر مسبحا في كل حط تنزيها لله تعالى عن معية في ذلك المفهومة من قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]، أينما كنتم ومكبرا في كل رفع تبعيدا لنفسه أن يتكبر لما ارتفع وهذا سر ما يروى أن النبي عليه السلام وأصحابه إذا علوا الثنايا كبروا وإذا هبطوا سبحوا فوضعت الصلاة على ذلك ولأن التواضع بالسجود يتم ثم به الصلاة فلا يحنب من حلف لا يصلي إلا به أما تعدده فقيل الأول اقتراب، والثانى تواضع وقيل الاول إقرار بخلقه من التراب ورفع رأسه يرفعه إلى أحسن تقويم والطمأنينة بأن الله تعالى قرره فيه والثانى بأن رد الأمانة إلى التراب والرفع منه بالحشر بعد الموت كما ذكر في قوله تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ﴾ [طه: ٥٥] الآية.

وقيل الأول أمارة أنه ولد على الفطرة والثانى إنه ممن يموت على الفطرة لأن من استكمل الفطرتين سجد يوم الميثاق سجدتين وعلى ذلك الأقسام الثلاثة الباقية فمعناهما أنك هديتنا فتوفنا بفضلك مسلمين.

وقيل لما سجدت الملائكة لآدم عليه السلام ورأى إسرافيل استكبار إبليس سجد ثانية وتابعه الملائكة فأمرنا بهما اهتداء بهديهم والركعة الثانية تدل على وظيفة الخدمة فإن

ما تكرر تقرر والقعدة التي هى جامعة للرأى كما علم في مخيرة قامت فقعدت فهى على الخيار بخلاف العكس حال الشهود وعرض الحاجات بعد تمام المناجاة ولذا يقرأ التشهد الذى به تتم مناجاة نبينا ﷺ في معراجه فالختم بالشهادتين لتقبل الخدمة كما يقتضيه قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠] الآية وإتمامه بالسلام لأنه غاب سره حين تم سفره الروحانى وحين قدم منه سلم على حاضريه.

ونقول بلسان التحقيق لما تقرر في موضعه تأكد العلاقة بين الروح والبدن وتأثير كل منهما في الآخر علم أن هذه العبادة الجامعة لهيئات الإعراض عما سوى الله تعالى والتوجه إليه بمراتب الخضوع قولا وقلبًا وقالبًا يوجب عروج القلب إلى الحضرة القدسية وحصول السعادة القلبية المستخدمة للسعادة البدنية النفسية التي تخدمها السعادة المالية وإلى السعادات الثلاث أشار أمير المؤمنين على رضى الله عنه بقوله الأوان من النعم سعة المال وأفضل من سعة المال صحة البدن وأفضل من صحة البدن تقوى القلب فعلى المسلم أن يجعل الصلاة وسيلة لتحصيل جميع الثلاث فالأول بالإعراض عن خوادم البدن من الأشياء الثمانية المذكورة في قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾ [آل عمران: ١٤] الآية وذا في أول التحريم لها والثانى بالإعراض عن القوى البدنية النفسانية الفاسقة المكدرة التي مداخلها إلى النفس ومخارج النفس إليها الحواس الخمس ومنها منشأ الشهوة والغضب فوضعت الفرائض خمس مكتوبات وجمعة ووترا ملحقين بها.

والثالث: بتأكيدها في الركعة الثانية المتدرجة المقامات إلى حال التشهد فعنيت أوقاتها المحبوبة عند الله تعالى لينقطع إمداد الظلمة وينفتح باب عالم النور بكمال الحضور فيستمد منه إلى كسح تلك الهيئات المكدرة لوجهه أي لوجوده الإضافى ما لم يترسخ كما قال عليه السلام «**الصلاة إلى الصلاة كفارة لما بينهما من الصغائر إذا اجتنبت الكبائر**».

أولها صلاة الظهر لأن الحاجة إلى الصلاة عند ميل شمس الروح نحو احتجاب نوره بالغاسق والإفحال الاستواء والاستيلاء على الهيولى كما كان آدم عليه السلام في الجنة قبل الهبوط فهو في مقام المشاهدة وحفظ الميثاق فلا يكلف بهذه المشاق أربع ركعات بإزاء أول أركان وجوده في النشأة العنصرية إشارة إلى وجوب تسليمها أو شكر الإنعام بها بالجنان واللسان والاركان.

ثم صلاة العصر أربعًا بإزاء الأخلاط التي تليها إذ كلما قرب البدن إلى الروح بالاعتدال بعد الروح من جناب الحق بالانجذاب إليها فلهذا صار وقتها إلى الغروب.

ثم المغرب ثلاثًا بإزاء القوى الطبيعية والحيوانية والنفسانية إذ حدوثها بأفول الروح في

أفق الجسد.

ثم العشاء أربعًا بإزاء الأعضاء الرئيسية الأربعة لأنها محال قوى بها بقاء حياة الإنسان نوعًا وشخصًا واستقرار سلطنته ولذا خص بحصول الوقت ووقت النوم فإن كمال الأعضاء يوجب استتامة الروح إليه.

ثم إذا انتهى زمان سلطنة القوى البدنية وفرغ الروح من عبارته أقبل إلى عالمه فظهر نور تجرده وانتبه من نومه فظهر القلب أوحدث عند استخراج الكليات من الجزئيات على المذهبين فطلع الصبح المعنوى بظهور نور شمس الروح وجاء وقت صلاة الصبح ركعتين بإزاء الروح والبدن، أما أوضاعها:

فالقيام إشارة إلى تسليم الفطرة الإنسانية والركوع إلى تسليم النفس الحيوانية التي معها والاعتدال إلى أن لها بصحبة الناطقة هيئات اعتدالية كمالية.

والسجود إلى تسليم النفس النباتية والرفع إلى حصول الامتياز لها عن سائر أنواع النبات بتغيرها بالانقلاع عن الأرض والتصرف في توليد الأخلاط الأربعة بتركه صحبة الناطقة وتكراره إلى ثباتها على حالها في عدم الإدراك والإرادة بخلاف الحيوانية المدركة الكاسبة للملكات الفاضلة والقيام إلى الركعة الثانية إلى انخراطه في سلك الجبروت بكمال التجرد والتعقل بالفعل.

وركوعها صورة الانخراط في سلك الملكوت السماوية بالتنزه عن ملابس الشهوة والغضب وبالتأثير في الجهة السفلية والرفع عنه زيادة في مرتبتها باستعداد الولاية وسجودها إلى تسليم النفوس الشريفة الكوكبية والرفع عنه كما مر من الزيادة والسجود الثاني هو كون التأثير في العالم الجسمانى والإقبال إليه مع حصول الشرف النفساني باقيا والتشهد بلوغ الروح بهذه العبادة الحقيقية إلى مقام المشاهدة مستقرًا متمكنًا في وصله معاينًا لما اعتقده من حقيقة الشهادتين محققًا لمعنى الإسلام وهو القبض النازل من عند الله تعالى الواصل من عالم القدس إلى هذه النفوس المكمل إياها بتجريدها عن صفات النقص وآفات النفس وتكميلها بالكمالات الخلقية والوصفية الإلهية وبالجملة اتصافها بما أمكن لك منها وأما الأذكار فإن التواضع الذى هو صورة الفناء في القدرة في الركوع المشار به إلى تسليم القوة الحيوانية في الأولى والفلكية الملكية في الثانية إقرار بعظمته فيليق به التعظيم والتذلل في السجود عند تسليم القوة النباتية أو الكوكبية في الثانية والتسفل منه يناسب علوه والإقرار به والتكبير في الانتقالات يشير إلى أن هذه الصفات الدالة على الفناء المخصوص فيها وضعًا وذكرًا ألا يؤدى حق عبادته.

ولا يوجب حق معرفته فهو أكبر من ذلك فيجب الانتقال من كل مقام إلى آخر دائمًا إذ العبد لا يخلو عن التقييد.

والله أكبر أن يقيده الحجى ... بتعين فيكون أول آخر

هو أول هو آخر هو ظاهر ... هو باطن كل ولم يتكاثر

وللزكاة التطهير من الآثام صدقة تطهرهم والقربة من القدوس العلام إلا أنها قربة وفيها بركة المال في ضمن الإيفاء لما وعد الله تعالى من ارزاق الفقراء لأن الأغنياء خزانه والفقراء محالون عليهم فإذا لم يخونوا في الأمانات ظهرت البركات والوصول إلى الدرجات وإلا فالكى بها في الدركات قاله الله تعالى والفقير نائب عنه بالحديث فلذا يجب النية لله تعالى ويحرم المن على الفقير وفيها قيد النعم الموجودة وصيد المنعم المفقودة ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧] «**اللهم عجل لمنفق خلفًا ولممسك تلفًا**».

واسترقاق أحرار الخلان فإن الإنسان عبيد الإحسان وتخلية القلب عن رذائل كالبخل والحساسية وحب الدنيا وما يتبعه من المثالب وذلك يوجب تحليته بفضائل كالجود والكرامة وحب المولى وما يلزمه من المناقب والبخيل سيء الظن بالله تعالى وفيه الخطر والجواد بخلافه قال علم الهدى رحمه الله على الولد أن يعود ولده الجود بالموجود عنده كما يعلمه الإيمان بالمعبود كيف وبه يحصل ثناء العاجل وثواب الآجل ولسان صدق في الآخرين مع ما في إيجاب القليل من الكثير ومن نمائه وعلى بعض إغشائه من الفرج عن الحرج.

ولأن السعادة المالية خادمة للبدنية الخادمة للقلبية تقارنتا في جميع القرآن لاشتراكهما في الخدمة فإنما يحتاج إليها لقوام البدن فيجب أن يقتصر على ذلك القدر ولا يصرف الفكر إلى تثميرها وحفظها بالشح وإلا لزم الإدبار عن الجهة القدسية والبعد عن الحق بالكلية فلا جرم أوجب نقضها بالزكاة عندما زاد على الحاجة وأوعد عن الكنز بالنيران وإذا كانت مخدومتها التي هى البدنية منجوسة متقصرًا فيها من اللذات والراحات على قدر الحاجة فهذه الجاذبة إلى عالم الرجس أولى بالتجرد عنها بالإيثار على أهل الاستحقاق فإن فنا مع الدنيا مشتركة وما كان نفعه أكثر وجب أن يكون الإيثار فيه أوفر.

ولذا أوجب في الأقوات العشر وفى النقود ربع العشر وكذا في بعض الأنعام أكثر لأنها في الاحتياج إليها بين بين ثم في وجوب العشر معنى الزكاة من شكر نعمة المزروعات وحفظ مؤنة الفقراء.

وفى الخــراج والجزية إظهار صغار الكفار عقوبة عليهم وفداء عن قتلهم وخلفًا عن نــصرتهم المؤمنين في الجهاد وهما مؤنة لكل من يسعى في حفظ الدين من الكفر والفسق والبدعة كالمقاتلة وقاضى المسلمين ومفتيهم وأمرائهم.

ولأن الجــزية جهة الصغار غالبة تسقط بالإسلام بخلاف الخراج أو لأنها خلف القتل وقــد عــصموا بالإسلام والخراج صار مؤنة الأرض وأجرة الحماية بقاء ولذا لو اشتراها مسلم تبقى خراجية.

وللــصوم قهر النفس الأمارة وتصفية الباطن ليصلح مهبطًا لنزول الحكم وليتخلق إذا آثــر بطعام النهار بأخلاق الصمدى الذى يطعم ولا يطعم ولم يفرض جميع عمره ولا في اللــيالى تيــسيرًا علــيه وفيه ليلة القدر والتى إحياؤها خير من إحياء ألف شهر في الأمم السالفة.

ولأنــه عبادة بدنية تقتضى فناء النفس والروح لا كالصلاة المقتضية فناء النفس وبقاء الروح كان أشرف منها ولذا قال «**الصوم لى وأنا أجزى به**»(١) وإذ لا يطلع عليه أحد فهو مــبرأ عــن شائبة الرياء والنفاق واستجلاء نظر الخلق إليه بخلاف الصلاة والزكاة ثم إذا تحقــق مقصوده وهو فناء غير الله تعالى كان هو جزاءه كما يروى: «**من أحبنى فأنا قتلته ومن قتلته فعلى ديته ومن على ديته فأنا ديته**»(٢).

فحقيقته تحصل مقام الولاية بقدر موهبة الاستعداد وسابقة العناية فإن الفطر الإنسانية مرايا الحق وكل واحد يقتضي بهويته ولاية خاصة بحسب الاستعدادات المتفننة وهواياتها مــنها ذاتية مستفادة من الله بلا واسطة ومنها قمرية مستفادة من القطب ومنها بالفناء في بعض الأسماء ومنها به في البعض الآخر فلذا عم وجوب الصوم دون الحج مع اشتراكهما في إثبات الولاية بعد السعادة لأن السعادة تقتضى الوجود والولاية العدم.

فالفــرق أن ولاية الصوم قمرية قابلة للاختلافات حسب الاستعدادات وللحج ذاتية شمــسية غــير قابلة لها فالبصوم يتم إسلام كل أحد سوى القطب المحبوب عليه السلام وبــالحج يتم إسلام صاحب الاستعداد الكامل وللحج أنه رهبانية هذه الأمة كما ورد في الحديث وكذا الجهاد بهما يظهر عزة الإسلام وعلوه.

وفيه قهر عدو الله النفس أو الكفار اللذين هما من جنود إبليس ثم الحج أنموذج الحشر الأكبر حفاة عراة شعثًا غبرًا في غاية المسكنة بالسنة مختلفة وأحوال شتى وأيضًا فيه إماتة

---

(١) أخرجه البخارى (٢٧٢٣/٦) ح (٧٠٥٤)، ومسلم (٨٠٧/٢) ح (١١٥١).

(٢) لم أجده.

النفس اختيارًا بمفارقة الأهل والمأنس ودخول البادية مع خوف القطاع كدخول البرزخ وأهـــواله وثـــواب الإحرام كالكفن ففيه تحرم عن جميع لذات الشهوات المكدرة للروح واســتلام الحجــر تجديد عهد يوم الميثاق لأنه يمين الله تعالى والعرفات كالعرصات فيه يتمـــثل قوله «موتوا قبل أن تموتوا» وبهذه الموتة الاختيارية حصول الحياة الطيبة ولذا كان ماشيًا أفضل إلا إذا ساء خلقه مع المشى لأن مقصود المجاهدات تحسين الخلق.

ولتفاصيل وظائفه أسرار يقصد عن استقصائها أمام المقام. وأنوار يحصر عن إحصائها لسان ما يقتضيه الحال من الاهتمام. فليطلب في موضعه اللائق من علوم الحقائق.

وللجهـــاد حفظ بيضة الإسلام وتحقيق ما بعث له الأنبياء عليهم السلام وهو دعوة العباد والسعى في إخلاء العالم عن الفساد وتخليصهم عن الكفر الموجب للشقاوة الأبدية ورد كـــيد جند إبليس في السعى للغواية السرمدية وفيه تعذيب أعداء الله وتهذيب صدور أولـــيائه قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٣]، ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّـــهُ بِأَيْـــدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤] الآية إن قلت فيه مفسدة تعذيب العباد وتخريب البلاد وملعون من هدم بنيان الرب حتى قيل يحاكم عصفور قتل عبثًا إذا الوحوش حشرت.

قلـــنا لكن تضمن مصلحة راجحة بالوجوه السالفة كخرق الخضر سفينة المساكين إذ الأمـــور بعواقبها كما في القصد وشرب الدواء المر كيف وهو تسليم المبيع الفانى بإبطال الحياة الزائلة المحاطة بالنقم لتحصيل الثمن الباقى والحياة السرمدية المحفوفة بالنعم.

فالغازى محظوظ بإحدى الحسنيين إما الغنيمة والثواب وإما الشهادة التي تغبط بها أولو الألباب قال علي رضى الله عنه (لا بد من الموت ففى سبيله أحق وأولى).

جون جان سيردنيست بهر حالتى كه هست درکوی عشق خوشتر وبرأستان دوست

المبحث الثالث: في المعاملات الخمسة

حكمهـــا إجمالا حصول البقاء النوعى أو الشخصى لأن التصرفات المشروعة سبب للاختصاصات الشرعية كملك الرقبة والمنعة والمنفعة وإباحتها المصححة للانتفاع الذى بـــه البقاء ولا منافاة بين سببية تعلق البقاء بها وغرضية نفس البقاء منها بل شأن كل ماله علـــة غائـــبة أن يكـــون تعلقها به سبب وجوده وإقدام الفاعل عليه ومقصوده نفسها وتفصيلا.

فالمـــناكحات وهي أفضلها بقاء العالم ببقاء النوع الإنساني وكثير من المصالح الدينية والدنـــياوية كغـــض البصر وتحصين الفرج وتحقيق مباهاته عليه السلام وانتظام مقاصد

الزوجين الداخلية والخارجية ولذا اشتمل النكاح على معنى العبادة أيضًا وفضلناه على التخلي للنوافل حتى هي سنة مؤكدة.

وقيل فرض كفاية يدل عليه من الله تعالى علينا بالنسب والصهر الحاصلين به في الآية والنصوص النادبة والمرغبة بألفاظ الأوامر لا سيما المقرونة بالوعيد وأنه لولاه لزم التهالك حسب التغالب في اقتضاء الشهوات المركوزة في الطباع وفيه للعالم خلل والفراش فساد والنسل ضياع كيف وأنه ستة أصلية ورثناه من آدم عليه السلام حتى روى أن الله تعالى خلق حواء من ضلع آدم الأيسر فزوجها منه وأشهد الملائكة في خطبته المأثورة.

ثم الطلاق وهو الإطلاق عن رق النكاح إنما يرخص إذا لم يترتب مقاصد النكاح من التناسل والسكن والتحصين وإلا فمنهى لقوله عليه السلام «**أبغض المباحات عند الله الطلاق**» ولأنه ترك سنة المؤكدة أو فرض الكفاية وفيه إيحاش المستأنس فيكره إلا عند الضرورة ولذا أبقى مكنه التدارك فشرع متعددًا ثلاثًا لأنه العدد الموضوع لإبلاء الأعذار وفوض إليه لأنه المالك بالمهر أو المتعة ولأنها ناقصة العقل مسرعة إلى التفريق بأدنى ضجر وأعقب بالعدة بثلاثة في الحرة لتروى النظر في أمر الرجعة وتعرف براءة الرحم كيلا يختل الأنساب وتنتين في الأمة لأنها النصف المكمل واكتفى بحيضة في الاستبراء لعدم تعلق النسب بها بل بالدعوى.

ثم العتاق مثله في المعانى الكثيرة فيه تقوية الضعيف بإثبات القوى الشرعية من الولايات والاستبداد في التصرفات بعدما كان ملحقًا بالجمادات وعرضة للابتذال مسخرًا لمثله من البشر كالحيوانات جزاء لكفره ابتداء وإن جعل أمرًا حكميًا في البقاء ابتلاء كما فيمن ولد مسلمًا فإن بقاء الحكم يستغنى عن بقاء السبب كالحيض في النساء كأن تبعه لحواء لأجل أكل الشجرة فبقى في بنائها ولأن الرق أثر الكفر المسبب للموت كان الإعتاق إحياء كالإيلاد وجزاء له في الحديث وإعتاق رقبة مؤمنة كفارة قتل المؤمن خطأ ليعوض الناس من منافعه العائدة إليهم في الولايات والقتال وغيرها.

وللمبايعات اتساق أمور المعاش والمعاد والتجار عمال الله يوصلون أرزاقه إلى العباد فبالكسب عمارة البلاد وفيه ابتغاء فضل الله الممدوح في الآيات إذ به يتهيأ المروات ويحسن المعاشرات وهو سنة الأنبياء عليهم السلام كان آدم عليه السلام زراعًا وشيث عليه السلام نساجًا وإدريس عليه السلام خياطا وإبراهيم عليه السلام بزازًا وإسماعيل عليه السلام مصطادًا وروى عن جبريل عليه السلام قوله لو احتجت إلى الكسب لكنت سقاء وفي شرعها أيضا إطفاء نائرة المنازعة ورفع النهب والحيل المكروهة والسرقة والطمع

والخيانة وفيها الغناء ففي رافعها البقاء وحين يفوت الشيء يفوت مقصوده لم يشرع ما يفضي إلى النزاع كما لو جهل المبيع أو الثمن في البياع وكأنواع الربا ومع هذا ففيها ترك العدل والإحسان فيحرم وإن رضى به العاقدان كالزنا بخلاف أخذ مال الغير بغير إذنه لاحتماله الإباحة برضاه فحرمته لحقه لا لوضعه عقلا أو شرعًا فالربا أقبح من الغصب والسرقة وفيه المعارضة لله تعالى في عدله بعدوله فلذا قال تعالى: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة: ٢٧٩] والحق الريبة بالربا.

ثم مما يتضمن معناها الصلح وفيه أنه خبر بالنص وبأنه ضد المنازعة أما على الإقرار ففيه المروة من المدعى بالبذل والإمهال وإما على الإنكار ففيه ترك كلفة المرافعات وليس كل شاهد يعدل ولا كل قاضي يعدل وفى فداء اليمين تعظيم لها وصيانة العرض حتى لا يقال لبلية مقدرة أصابته بشوم خلقه ودفع زيادة ضغينة المدعى عليه قال عليه السلام «ردوا الخصوم كى يصطلحوا»(١) قال علم الهدى من لم يجوز الصلح على الإنكار فهو شر من إبليس لأنه يزيد بقاء الفتنة وتولد الأحقاد.

ثم في الإجارات دفع الحاجة مع الفاقة بقليل من الطاقة وتحصيل السرورين فالموجز بنيل المال بلا زوال ملك العين والمستأجر بحصول المقصود ولولاها لاحتاج الغنى إلى شاق الأعمال والفقير إلى التنكدى والتذلل والحيل والحكمة يقتضي وضع كل شيء موضعه.

ومما يناسبها المزارعات والمساقاة لأن الله تعالى يخلق حياتنا بالأقوات وليس كل أحد يملك الأرض والبستان أو يهتدى إلى إصلاحهما ومنه يعلم الحاجة إلى الشركات بين من يهتدى لطرق التجارة ولا مال له أو يقل ماله وبين عكسه وللتعاون فقد يفعل المركب والمجموع ما لا يفعله المفردات.

ومن فنون الكسب الاصطياد فيه خلو الحاصل عن خبث الاختلاط بأموال الناس صافيًا عن كدر المنة والظلم ففيه نقاء البقاء وإنما حرم كل ذى ناب ومخلب لأن الظلم والإيذاء اللذن في طبعهما نجاسة معنوية تسرى إلى طبع الآكل قال عليه السلام «لا ترضعوا أولادكم بلبن الحمقاء فإن اللبن يؤثر»(٢) ولذا يحكم بأن الأعمال تفسد بفساد

---

(١) بل موقوف: من قول الخليفة عمر رضى الله عنه أخرجه البيهقى في الكبرى (٦٦/٦) ح (١١١٤٢) وابن أبى شيبة في مصنفه (٥٣٤/٤) ح (٢٢٨٩٦)، وعبد الرزاق في مصنفه (٣٠٣/٨) ح (١٥٣٠٤).

(٢) مرسل: أخرجه البيهقى في الكبرى (٤٦٤/٧) والطبرانى في الأوسط (٢٧/١) ح (٦٥) والديلمى =

اللقمة الحرام والخبيث فقد قيل اللقمة نطفة العمل إن خيرًا فخير وإن شرًا فشر فلا يحصل من الحرام إلا المعصية ومن الشبهة إلا الغفلة ومن الحلال إلا الخير كذا جرت سنة الله تعالى كما من البازى الكبر والإيذاء ومن الخنزير نهاية الحرص والخساسة وقلة الخير ومن الحمار الأهلى البلادة وسوء الأدب وفى الذبح مع ذكر الله فيه إزالة الحياة بأقل سعى وطهارة الأجزاء عن الدماء النجسة وفى ذكر الله تعالى مخالفة الكفار الذاكرين آلهتهم وظهور البركة تبارك اسمه وتعالى جده وفي التضحية ضيافة الله تعالى فلأنه لابد من الإراقة ليطيب فيصلح لها نقل القربة إليها تسهيلا وكرامة لهذه الأمة فندب بالثلث التصدق وبالثلث الهبة وبالثلث الإمساك لنفسه وفي الأمم السالفة كانت تخرج عن ملكه ولأن الضحايا مطايا على الصراط بالحديث إذا الوحوش حشرت فعليه أن يخلص النية ويتحرى فيها التقوى وفى قسمة الشرب نظام العالم بظهور العدل كما في قصة صالح عليه السلام لأن الماء مباح فلو لم يقسم بالأنهار أو الأيام والكوى أفضى إلى النزاع.

وللمخاصمات تخليص الظالم من سخط الله ودفع طول التشاجر والتحاقد مع أن الترك والتحليل أولى رعاية لحق الأخوة وصيانة العرض والمروة ومندوب بالآية والحديث إلا إذا علم المدعى له يخلصه من إثم المطل وحرام الأكل من غير زيادة خصومة كان الدعوى مستحبة.

وفى القضاء إقامة حقوق الشرع فليزع السلطان أكثر مما يزع القرآن لغلبة الهوى على العقل والشرع فلا بد من زاجر حسى لبيقى النظام فالدين أس والسلطان حارس فما لا أس له مهدوم وما لا حارس له ضائع والدعوى عند الحكام أنموذج منبهة على أمر القيام بين يدى العلام يوم ينادى لا ظلم اليوم والشهادة أمانة عند الشاهد من الله تعالى للمدعى فلا يجوز أن يخون فيها مأمور بأدائها في الآية وجعل نصابها اثنين ليظهر الصدق فإن الواحد يعارضه برائة الذمة أو اليد وأربعًا في الزنا احتياطًا في ستر الفواحش فلإملاء الناس ولما مر من مفاسده وإذا قامت الشهادة وزكى الشهود وجب على القاضي الحكم إظهار الحق تقلد أمانة القضاء.

وللأمانات فللوكالة والكفالة رفع الحاجة الماسة إذ ليس كل أحد يرضى أن يباشر الأعمال أو يهتدى إليها ولا كل مديون يعتمد عليه ففى شرعهما ترفيه لأصحاب

=

في مسند الفردوس (٥/٤١) ح (٧٣٩٨) وأبو داود في المراسيل (١/١٨١-١٨٢) ح (٢٠٧).

المروات وتعليم لسنة التواضع بقبولهما وإظهار الشفقة ومراعاة حق الأخوة لا سيما في الكفالة ببذل الذمة في قبول الدين والمطالبة وتسكين قلب الطالب كما يتحقق الكل في الشركة التي يتضمنها.

وفى الحوالة تفريغ ذمة أخيك وتخليصه عن تحمل مذلة التقاضى قال عليه السلام «**من فرج عن أخيه المسلم كربة**»(١) الحديث وقال عليه السلام «**إن من موجبات المغفرة إدخال السرور في قبل المرء**»(٢) وفى الرواية «**أول ما يلقاه العبد إذا بعث من قبره السرور الذى أدخله في قلب أخيه المسلم متمثلا بصورة ذى وجه حسن يبشره الخير**»(٣) ثم في الهبة والإعادة إظهار المروة وإحسان بغير ضمان وخير الناس من ينفع الناس والتخلق بأخلاق الجواد الكريم وفى جود الأبرار استرقاق الأحرار فإن الإنسان عبد الإحسان.

قال عليه السلام «**تهادوا فإن الهدية تذهب بالضغائن**» ومن جمع المال ولم ينفق أثر ذلك في توطين القلب عليه فيهلك بحبه إذ حب الدنيا رأس كل خطيئة ولو أنفق أخلف ففيه صلاح دينه ودنياه عند التوسط بين الإفراط والتفريط لقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا**﴾ [الفرقان: ٦٧] الآية وعليه سنة الله في قسمة أرزاق الخلق بقدر حالاتهم كما يقتضيه حكمته البالغة وكذا قبول الودائع وحفظ الأمانة من المروة والأمين محبوب عند الله تعالى وعند عباده. قال عليه السلام «**الأمانة تجر الغناء والخيانة تجر الفقر**»(٤) ويقال كان ابتلاء الحلاج بالصلب لعدم حفظ أمانة سر الله.

ثم في الوصية بالمال والإيصاء إلى آخر تلافى التفريطات فإن الإنسان مغرور بأمره مقصر في عمله بحيث إذا خاف من عرض له المرض طى حياته وارد تلافى ما فرط فوصى فلو مات تحقق مقصده الأخروى ولو صح فله الرجوع وصرفه إلى أهم مقاصده وفيها ازدياد حياته والتمرين بمكارم الأخلاق وقت وفاته، لقوله عليه السلام : «**إذا مات**

---

(١) أخرجه مسلم (٤/١٩٩٦) ح (٢٥٨٠) وابن حبان في صحيحه (٢/٢٩١) ح (٥٣٣) والحاكم في مستدركه (٤/٤٢٥) ح (٨١٥٩) والترمذى (٤/٣٤) ح (١٤٢٥) والبيهقى في الكبرى (٦/٩٤) ح (١١٢٩٢) وأبو داود (٤/٢٧٣) ح (٤٨٩٣) والنسائى في الكبرى (٤/٣٠٨) ح (٧٢٨٤) وابن ماجه (١/٨٢) ح (٢٢٥) والإمام أحمد في مسنده (٢/٩١) ح (٥٦٤٦).

(٢) أخرجه القضاعى في مسند الشهاب (٢/١٧٩) ح (١١٣٩).

(٣) لم أجده.

(٤) أخرجه القضاعى في مسند الشهاب (١/٧٢) ح (٦٤).

ابـــن آدم»[١] الحديث وربما يروى عنه عليه السلام أنه قال: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتن ليلة إلا ووصيته تحت وسادته**»[٢].

وأمـــا الإيصاء فشفقة على نفسه وذريته الضعفاء بإقامة أمين كاف مقام نفسه وقبول الوصى أيضًا شفقة على أخيه الميت ووفاء حسن العهد والله يحب المحسنين والوصية من سنن الأنبياء والمرسلين قال تعالى: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ﴾ [البقرة: ١٣٢] الآية فمنها فريضة كبقضاء ديونه والكفارات ونحوها ونافلة كبوجوب القرب وحث الأولاد والأحبة على الثبات على الحق وهى سنة النبوة وبناء الرباطات ومواضع الخير وبالدفن في موضع مبارك وختم القرآن عليه والتصدق على زواره ونحوها.

المبحث الرابع: في المزاجر

ففى القصاص حياة أي في شرعه واستيفائه وقد علم وإنما قتل الشريف للخسيس لأن الكـــل في العبودية سواسية وإذ لا نجد نفسين إلا وبينهما تفاوت وصفًا فلو اعتبر تعذر القـــصاص وتبقى الفتنة وإنما شرع لتسكين الفتنة الثائرة بالقتل ظلمًا وكون المقتول ميتًا بأجلـــه لا يـــنافى كون القاتل متعديًا عن طوره ومقتصًا منه بأجله لأن تقدر الأسباب مع مسبباتها لا ينافى السببية.

وفى حـــد الشرب زجر عن الخمر المحرمة لسلبها العقل بعدما كانت في الأمم السالفة مكـــروهة كراهة التنزيه فأولا لأن معجزة نبينا عليه السلام عقلية وهي القرآن فحرم ما يـــستر العقل ليبقى مجال الفكر ويقينهم بحقية الدين دائما وثانيا لأن القرآن كنز الأسرار والأحكـــام ولم يزل علماء الأمة يستنبطونها منه فكانوا أحوج إلى العقل من سائر الأمم وصـــح أنه ما شربها نبي قط فهذا زيادة كرامة لهذه الأمة وإنما لم يحرم في ابتداء الإسلام ليعايـــنوا شـــرها ويعرفها المنة في تحريمها ولأن في تحريم ما تعودوا عليه دفعة مظنة عدم الانقـــياد كمـــا في قوم موسى عليه السلام لما أنزل التوراة عليهم دفعة لم ينقادوا إلى أن تخوفوا بالهلاك برفع الطور وغيره وفي تدريج تحريمه الذي تم في الرابعة تعويد لمكان شره

---

(١) بلفـــظ «إذا مـــات الإنـــسان» أخرجه مسلم (٣/١٢٥٥) ح (١٦٣١) وابن الجارود في المنتقى (١/١٠١) ح (٣٧٠) وأبـــو عـــوانة في مـــسنده (٣/٤٩٥) ح (٥٨٢٤)، والترمذى (٣/٦٦٠) ح (١٣٧٦) وقـــال حـــسن صحيح، والبيهقى في الكبرى (٦/٢٧٨) ح (١٢٤١٥) وأبو داود (٣/١١٧) ح (٢٨٨٠)، والنـــسائى في الكبرى (٤/١٠٩) ح (٦٤٧٨) والإمام أحمد في مسنده (٢/٣٧٢) ح (٨٨٣١).

(٢) أخرجه البخارى (٣/١٠٠٥) ح (٢٥٨٧)، ومسلم (٣/١٢٤٩) ح (١٦٢٧).

وإن الحكمة في منعه والحكمة في حد الزنا والسرقتين الصغرى والكبرى حفظ النسب والمال وهذه الأربعة أعني النفس والعقل والنسب والمال مع الدين الذي شرع الجهاد وقتل الردة لحفظه تسمى الخمسة الضرورية لحفظها في كل دين وإنما لم يعد حفظ العرض الذي شرع له حد القذف منها إدراجا له في حفظ النسب لأن ضرره عائد إليه وعلماؤنا عدوا الجهاد في العبادات وعبروا عن المزاجر الخمسة بمزجرة قتل النفس وسلب العقل وهتك الستر وأخذ المال وخلع البيضة كالقتل مع الردة فجعلوا هتك الستر شاملا للزنا والقذف.

وفي الكفارات الجمع بين الثواب الساتر والعقاب الزاجر حفظا للنفس أو الدين.

وفي الضمانات صيانة عصمتهم نفسا وما لا ليتفرغوا لإقامة التكاليف فإن المسلم له عصمة مؤثمة بالإسلام ومقومة بداره وكذا لماله بالحديث وإذ لا يقصد المال إلا لبقاء النفس فالنفس أولى أن لا يهدر فإن أمكن القصاص فيها لأنه المثل صورة ومعنى والأوجب الدية والأرض لأن الوارث كان ينتفع بمورثه وهذا المال خلفه في تقضية حاجاته به وليس من الحكمة القصاص في الخطأ أما كفارته بالإعتاق فإحياء نفس مؤمنة مقام إفنائها تكفيرا لظلمة على حق الله تعالى وإذا عجز عنه فبإماتة نفس هي عدوة لله تعالى بالصيامات المتتابعة في فداء نفس مؤمنة هي حبيب الله تعالى ولذا لا يجري إلا طعام فيها لشدة قبح الجناية بخلاف الكفارات الأُخر تغليظا عليه.

الفصل السابع: في غير الأدلة الأربعة

مما يتمسك به منها صحيحة لعودها إليها ومنها فاسدة ففيه قسمان الأول في الصحيحة.

وفيه مباحث:

الأول: في شرع من قبلنا.

قيل لا يلزمنا إلا بدليل فأولا لقوله تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ [المائدة: ٤٨]، فيكون كل أمة مختصة بشرع جاء به نبيهم.

وثانيا: لأن الأصل خصوص الشريعة زمانًا إلا الدليل إذ لا حاجة إلى بيان المبين كما هو الأصل مكانًا إلا لدليل كما في رسولين بعثا في زمان واحد في مكانين لم يثبت تبعية أحدهما للآخر كشعيب عليه السلام لأهل مدين وموسى عليه السلام لبني إسرائيل بخلاف لوط لإبراهيم عليه السلام لقوله تعالى: ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦] وهارون لموسى عليه السلام بل كل الأنبياء قبل نبينا عليه السلام بعثوا إلى قوم مخصوصين وهو

المبعوث خاصة إلى الناس كافة لحديث أعطيت خمسًا.

وثالثًا: للإجماع على أن شريعته ناسخة كل الشرائع وذا يمنع تعبده بها.

قلنا عن الكل ما سيأتي من أدلة الموافقة غيرت الأصل إليها ولئن سلم فالخصوص بتبديل حكم ما حصل أما النسخ فمقرر لأنه مبين لمدة ما انتهت مدته لا رافع فظاهره الموافقة في سائر الأحكام أو المنسوخ خارج عن الأصل بالدليل فيبقى الباقي على الأصل.

وقيل يلزمنا مطلقًا ما لم يثبت انتساخه فأولا للنصوص كقوله تعالى: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] والهدى اسم الإيمان والشرائع جميعًا لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٥] بعد وصف المتقين بالكل وكقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا﴾ [المائدة: ٤٤] الآية ونبينا عليه السلام من جملتهم وكقوله تعالى: ﴿اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣]، و﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣] والملة والدين اسم الكل.

لا يقال هذه العمومات مخصوص عنها لثبوت نسخ البعض قطعًا فيخص بالعقائد جمعا بينها وبين الأدلة السالفة.

لأنا نقول على أن النسخ مقرر كما مر لا يقتضي الأدلة السابقة المخصوصة بالعقائد بل مطلقة ويكفى فيه تبديل حكم ما.

وثانيًا: لأن الشرع ما ثبت حقيقته دينًا لله ودين الله تعالى مرضى عنده والمرضى عنده مرضى عند كل الأنبياء لقوله تعالى: ﴿لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ [البقرة:٢٨٥]، و﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [البقرة: ٩٧] فصار الأصل الموافقة.

وثالثًا: لأن الشرع ما أنزل الله فمن واجب الإيمان أن لا يحكم إلا به ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، و﴿الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، و﴿الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧].

وقيل يلزمنا ذلك لكن على أنه شريعتنا خص أو لا علم نقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عن كتابهم أو ثبت بالقرآن أو السنة.

فأولا لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا﴾ [فاطر: ٣٢] الآية والموروث عين ما كان قبل.

وثانيًا: لخبر التهوك ولولا أن شريعة موسى عليه السلام شريعة لنا لما كان موسى متبعًا لنبينا عليه السلام وبدل عليه نصه عليه السلام بقوله عليه السلام «أنا أحق بإحياء

ســنة أماتــوها»[(١)] علــى وجوب الرجم على اليهود بين الزانيين غير أنه زيد في شرائط الإحصان.

وثالــثًا: لأن الــنبي عليه السلام أصل في الشرائع وسائر الأنبياء كالأمة له لآية أخذ الميــثاق علــيهم وفى ذلك شرف عظيم له وفى تقليده لشريعتهم عكسه ولذا كان عليه السلام يعمل بما وجده صحيحًا منها إن لم ينزل وحى كرجم اليهوديين والصحيح عندنا أنــه يلزمنا على أنه شريعتنا لكن لا مطلقًا بل إن قص الله تعالى أو رسوله بلا إنكار وذم فيعود إلى الكتاب والسنة لأنه حرفوا كتبهم وأظهروا عداوتهم فلا يعتبر نقلهم ولا نقل من أسلم منهم كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار لأنه عن كتبهم فإن التحريف دخل فيها من زمــن داود وعيــسى لقوله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: ٧٨] الآية وليس احتمال الكذب في أخبار الآحاد مثله لأن قواعد قبولها مضبوطة وبهذا النوع مــن العمل أول قوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [آل عمران: ٩٥] ومن الدليل علــى أن الأصــل المــوافقة في الشرائع أيضًا أنه عليه السلام قال: «**من نام عن صلاة ونسيها**»[(٢)] الحديث ثم تلا قوله ﴿وأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]، وهى مقولة لموسى علــيه السلام وسياقه الاستدلال وعلى أنه المذهب عند مشايخنا احتجاج محمد رحمه الله علــى جواز قسمة الماء بطريق المهايأة بقوله تعالى ﴿لَهَا شِرْبٌ﴾ [الشعراء: ١٥٥] الآية و ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ﴾ [القمر: ٢٨]، وهو إخبار عن صالح عليه السلام وأبى يوسف رحمه الله على جرى القود بين الذكر والأنثى بآية ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٤٥] والكرخى على جريه بين الحر والعبد والمسلم والذمى بتلك الآية الواردة في بنى إسرائيل.

المبحث الثاني: في تقليد صحبه عليه السلام

لا نــزاع أن لا يجب على صحابى آخر أو تابعى زاحمهم في الفتوى أما على غيرهما فقــال أبو سعيد البردعى يجب فيما لا يقاس ويقاس ويقدم على القياس وهو قول مالك وأحد قولى الشافعي وأحمد رضى الله عنهم واختاره المتأخرون من أصحابنا والآخر لهما أنه ليس بحجة[(٣)].

---

(١) أخرجه البيهقى في الكبرى (٨/٢١٤)، والإمام أحمد في مسنده (٤/٣٠٠).

(٢) أخــرجه ابن الجارود في المنتقى (١/٧٠) (٢٣٩)، والدارمى (١/٣٠٥) ح (١٢٢٩)، والطبرانى في الأوســط (٦/١٨٢) ح (٦١٢٩)، وأبــو يعلــى في مسنده (٥/٤٠٩) ح (٣٠٨٦) وانظر التلخيص الحبير (١/١٨٦)، نصب الراية للزيلعى (٢/١٦٢).

(٣) انظــر المحصول لفخر الدين الرازى (٢/٥٦٢)، إحكام الأحكام للآمدى (٤/٢٠١)، نهاية السول =

فـأولا لاحتمال السماع والتوقيف لأن الظاهر أن لا يجعل فتواهم وهم مضاجعوهم ليلا ونهارًا منقطعة عن السماع إلا بدليل.

وثانـيًا: أن الغالـب إصابتهم في الرأى لمشاهدتهم طريقه عليه السلام وأحوال نزول النـصوص ومحال تغير الأحكام ولمزيد بذل جهدهم في طلب الحق وضبط الأدلة والتأمل فيها ولفضل درجة لهم ليس لغيرهم بالأحاديث فيعود إما إلى النص أو القياس.

وقال الكرخي وجماعة من أصحابنا وعليه أبو زيد رضي الله عنه يجب تقليد كل منهم لكـن فـيما لا يدرك بالقياس لآية ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ﴾ [التوبة: ١٠٠]، فاستحقاق التابعين المدح إنما هو على اتباعهم والخبر أصحابى كالنجوم لا فيما يدرك به لأن الظاهر في ذلـك حكمهـم بالـرأى وهـم في احتمال الخطأ كسائر المجتهدين للخلاف بينهم ورجوعهم عن الفتوى وتجويزهم بالخطأ لأنفسهم.

أما فيما لا يقاس فلا بد من حجة تقليد بها التمسك بالحقيقة.

قـيل لو صح لزم الصحابى العمل به ولوجب تقليد التابعين على من بعدهم وهكذا بعين هذا.

قلـنا لا نعلـم اللزوم الأول لاحتمال سماع النص الراجح والناسخ له ولا الثاني لعدم احتمال السماع فيهم ومبناه عليه ذلك ولئن سلم فملتزم فيمن زاحمهم فتواه.

ومـن العلماء من قلد الخلفاء الراشدين وأمثالهم كابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جـبل رضـي الله عنهم لقوله عليه السلام: «**عليكم بسنتي وبسنة الخلفاء الراشدين من بعـدي**»(١) ومدحه عليه السلام أمثالهم ومنهم من قلد الشيخين فقط لقوله عليه السلام: «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**».

قـيل على الدليلين المراد المقلدون لأن الخطاب للصحابة وليس قول بعضهم حجة على بعض بالإجماع.

قلنا المعهود في خطاب العام إرادة جميع الأمة وهو الظاهر من بعثه إلى الكافة كما في وما آتاكم الرسول فخذوه وعليكم بسنتي واقتداء الكل إنما يتحقق باقتداء المجتهدين أولا والمقلـدين بواسطتهم وإنما لم يجز التقليد فيما بينهم لأنهم بصدد تقليد النبي عليه السلام

=

للإسـنوى (٤٠٨/٤)، البرهان لإمام الحرمين (١٣٥٨/٢)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (١٨٦/٢)، شـرح الكوب المنير (٤٢٢/٤)، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام (ص/٢٢٩) بتحقيقنا.

(١) تقدم تخريجه.

المقــدم على تقليدهم ومعنى الأمر تقليدهم بعد تقليده للشافعي وأحمد في أنه ليس بحجة أولا أنه لم يذكر في كتاب عمر رضي الله عنه إلى شريح قبل قوله ثم برأيك ثم بقولي.

قلنا لاندراجه في العمل بالسنة لأنه في حكمها لأن حجيته باحتمال السماع.

وثانــيا: أن حجيــته لو ثبتت لكان لأنهم أعلم وأفضل فيكون قول الأعلم والأفضل حجة مطلقا.

قلنا بل اعتبار خصوصيتهم السالفة بوجوه واحتمال السماع.

وثالثا: لو كان حجة لزم تناقض الحجج لاختلافهم في المسائل الكثيرة.

قلنا: يدفعه إمكان الترجيح والتخيير والاختيار بشهادة القلب ولا أقل من الوقف إن لم يمكن شيء منها.

ورابعا: لزم أن يكون المجتهد مقلدا.

قلنا إذا كان حجة صار أحد مآخذ الحكم بل السنة الحكمية واتفق عمل سلفنا به فيما لا يقــاس كما في أقل الحيض وأكثره بقول أنس وعثمان بن أبي العاص وعمر وعلي وابن مــسعود كذا في المبسوط ولو روى بصورة الأثر لا الخبر وكذا في شراء ما باع بأقل مما بــاع قبل نقد الثمن بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن أرقم واختلف في غيره وخالــف الــصاحبان ابن عمر في عدم اشتراط إعلام رأس المال إذا كان مشارا والإمام شرطه أخذا بقوله.

وأيضا وافقا عليا رضي الله عنه في ضمان الأجير المشترك إذا هلك لا بصنعه وبسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لا كالحرق الغالب والغارة العامة والإمام رضي الله عنه عمل بالرأي وقال إنه أمين فلا يضمن كأجير الواحد والمودع.

وأيضا خالف الشيخان جابر وابن مسعود رضي الله عنهما في تطليق الحامل ثلثا للسنة قياسا على الصغيرة والآيسة لعدم رجاء الحيض إلى أوان الوضع ووافقهما محمد رحمه الله في قوله لا تطلق للسنة إلا واحدة.

لا يقال هذا الخلاف فيما يقاس ولم ينقل من غير قائله رد ولا تسليم صريحا أو دلالة بــأن كانت الحادثة مما لا يعم بها البلوى فلم يشتهر عادة وإلا كان خلافًا بينهم فالحق لا يعدوه أو إجماعًا سكوتيًا وهذه الأمثلة مما فيه الخلاف بينهم.

لأنــا نقــول إن لم يثبت الخلاف بينهم فيها فذاك وإلا فالتمثيل باعتبار ترجيح أحد أقوالهم أو العمل به بشهادة القلب فإن الطريق في مثله ذلك وعند تعذره يعمل بأى أقوالهم شاء بشهادة القلب كتعارض وجوه القياس.

وأما التابعى فيقلد في رواية النوادر إن ظهر فتواه في زمنهم كشريح ومسروق والنخعى والحسن البصرى لتسليمهم مزاحمته إياهم إياهم فيكون كأحدهم كما خاصم على رضى الله عنه شريحًا فخالفه في رد شهادة الحسن رضى الله عنه له بالبنوة لا يقلد في ظاهر الرواية إذ هم رجال ونحن رجال بخلاف صحبه عليه السلام لاحتمال السماع والإصابة ببركة صحبته والقرن المشهود له بالخيرية المطلقة وإن لم يظهر فلا.

وقال السرخسى لا خلاف في أن لا يترك القياس بقوله بل في أن لا يتم إجماع الصحابة مع خلافه عندنا ويتم عند الشافعي رحمه الله.

وههنا يعرف أن العمل بالسنة بجميع وجوهها وشبهها مقدم على القياس عندنا.

أما أولا: فلعلمنا بالمراسيل ورواية المجهول وقول الصحابى وما قدمنا القياس على خبر الواحد.

وأما ثانيًا: فلأنا لم نعمل من وجوه القياس إلا بأقواها وهو المعنى الصحيح الثبت أثره شرعًا فاحتياط الشافعي رحمه الله في ترك هذه الوجوه والميل إلى نحو قياس السنة والاستصحاب كمن نفى القياس رأسا وعمل بالاستصحاب مدرجه له إلى العمل بلا دليل فالطريق المتناهى في تمهيد قواعد الشريعة الغراء وتكميل محامد الملة الحنيفية البيضاء لأصحابنا رضوان الله عليهم أجمعين.

المبحث الثالث: في الاستدلال

الذى عده بعضهم كابن الحاجب دليلا خامسًا وقد مر معنا لغة وعرفًا في المبادى لكنهم فسروه ههنا بما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس وهذا تعريف بالأجلى لسبق المعرفة بتلك الأنواع فيندرج تحته شرع من قبلنا والأثر والاستحسان وقد مر أن هذه الثلاثة غير خارجة من الأربعة وكذا الاستصحاب والمصالح المرسلة ونفى المدارك وسيجيء فسادها.

بقى تحته التلازم الكلى إذ الجزئى لا ينتج وحاصله أنا أسلفنا في المبادى أن النسبة بين المفهومين إما التساوى وهو مادة استلزام الثبوت للثبوت والسلب للسلب من الطرفين كالجسم والتأليف.

وإما المباينة الكلية وهى إن كانت طردًا وعكسًا كالحدوث ووجوب البقاء فمادة استلزام المثبوت للسلب والسلب للثبوت من الطرفين وإن كانت طردًا فقط أي إثباتًا كالتأليف والقدم فمادة استلزام الثبوت للسلب منهما وإن كانت عكسًا فقط أي: نفيًا كالأساس والخلل فمادة استلزام السلب للثبوت من الطرفين وأما العموم والخصوص مطلقًا

وهو مادة استلزام الثبوت للثبوت من الخاص والسلب للسلب من العام كالجسم والحدوث وأما هما من وجه وليس فيه تلازم كلي.

وبجريانه في عرف الفقهاء صورتان:

الأولى: أنهم يقولون وجد السبب فيوجد الحكم أو لم يوجد الشرط فلا يوجد أو وجد المانع فلا يوجد أو لم يوجد المانع المنحصر بعد تحقق المقتضى فيوجد والحق عندهم أنه ليس استدلالا لأن دعوى وجود الدليل لا يكون دليلا ما لم يعين لأن المطلوب الشرعى معين فدليله ما يناسبه وبذا يسقط ما يقال الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بالمدلول وهذا كذلك.

الثانية: نحو كل ما كان فرضًا وجب الامتثال بفعله أو لم يجز تركه وكل ما لا يكون جائزًا وجب تركه أو لا يكون فرضًا ويقال في المسائل في لزوم الثبوت للثبوت من صح طلاقه صح ظهاره أي بالطرد ويقوى بالعكس أو لأنهما أثران المؤثر واحد في المسلم فكذا في الذمى لاستلزام أحد أثرى الشيء للآخر بواسطة ملازمة المؤثر للطرفين.

هذا إذا لم يعين المؤثر أما لو عين فقيل كفارة الظهار وتحريم الطلاق أثران للأهلية فقد عاد إلى صريح القياس وفى لزوم النفى للنفى لو صح الوضوء بلا نية لصح التيمم إذ هو في معنى لما لم يصح هذا لم يصح ذاك فإما أن يثبت بالطرد ويقوى بالعكس أو يقال الصحة والنية أثران المؤثر واحد في التيمم فكذا في الوضوء لأن انتفاء أحدهما لازم لانتفاء الآخر بواسطة ملازمة انتفاء المؤثر للطرفين فإن عين المؤثر ككونه عبادة فقد عاد إلى صريح القياس.

فنقول الحق أنه ليس دليلا خامسًا.

أما أولا: فلأنه تمسك بمعقول مفهوم من النص أو الإجماع أو القياس فهو بالحقيقة تمسك بها إذ ثبوت هذه الملازمات الشرعية المستفادة من الأحكام الوضعية بدون ورود النص أو الإجماع محال بالإجماع.

وثانيًا: أنهم اعترفوا بأن التلازم بين الحكمين إن عين علته كان قياسًا فقد عاد إلى ما أشار إليه مشايخنا إنه قياس استغنى فيه عن ذكر بعض أركانه لظهوره إذ لو لم يكن له علة في الشرع كان تشهيًا واعتبارًا لما لم يعتبره الشرع فيكون فاسدًا فساد المصالح المرسلة لذلك.

تنبيه: الأسئلة الواردة عليه كما تكون عامة من السوالف تكون خاصة كمنع اللزوم ووضع الملزوم كما يقال لا نسلم أن الأثرين لمؤثر واحد في الأصل لم لا يجوز أن يكونا

لمؤثرين فيه فلا يوجد أحدهما في الفرع ولو سلم فمن الجائز أن يكون علة أحدهما الثالث في الفروع مختصة به لا بعلة الأصل وغير مقتضية للأمر الآخر.

لا يقال الأصل عدم علة أخرى مع أن في الحكم الواحد وحدة العلة أولى من تعددها لانعكاسها ح والمنعكسة أولى للاتفاق على عليتها.

لأنا نقول يعارضه أن الأصل عدم علة الأصل في الفرع.

ولا يقال الترجيح معنا لأن المتعدية أولى لكثرتها والاتفاق عليها.

لأنا نقول المتحقق ههنا احتمال التعدية لا نفسها ولا ترجيح به لأن تحقق التعدية فرع تعين العلة ولا تعين هنا وإلا لا استدلال.

القسم الثاني: في الأدلة الفاسدة:

وهى الطرق الغير المقبولة في فهم معانى النصوص كمفهومات المخالفة والتعليلات الفاسدة وهى الأقيسة التي عللها غير مقبولة كالمنقوضة والنفى والآن أوان بيان فساد الأدلة الفاسدة التي هى غير الأربعة.

ففيه مباحث الأول في استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت في الماضى باقيًا إلى الحال لعدم العلم بالمغير ففيه جعله مصاحبًا للمحال أو بالعكس وهو حجة عند أكثر الشافعية كالمزنى والصيرفى والغزالى في كل حكم ثبت بدليل ثم شك في زواله.

وعندنا دافع لاستحقاق الغير لا مثبت لحكم شرعى إما للنفى الأصلى فلا بحث فيه ولذا قلنا يجوز الصلح عن الإنكار ولم يجعل أصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعى ومبطلا لدعواه كما بعد اليمين.

وقال الشافعي أخذه بالصلح رشوة على الكف عن الدعوى وأوجبنا البينة لوجوب الشفعة للشريك إذا أنكر المشترى ملك ما في يده ولم نجعل ظاهر يده ملزمًا وجعلنا القول لمن قال لعبده إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر فمضى ولم يدر أدخل الدار أم لا لإنكاره الشرط لأن عدم الدخول عدم أصلى لا يصلح حجة له لاستحقاق العتق على المولى.

لنا جواز انفكاك الثبوت عن البقاء كالإيجاد لا يوجب الإبقاء حتى صح الإفناء ولذا جاز النسخ في حياته عليه السلام إذ لا مقتضى لتأبيدها كما بعد وفاته فإن كونه خاتم النبيين إجماعًا.

وقوله عليه السلام: «**الحلال ما جرى على لسانى والحرام ما جرى على لسانى إلى**

يوم القيامة»[1] مؤبد.

ولا يستدل بأنه لو ظنه به بالبقاء لكان بينة النفى أولى لتأيده به إذ لا ظن بها أصلا لقرب غلطها يظن الموجود معدومًا لعدم العلم به بخلاف بينة الإثبات.

ولأن للعلم بالوجود طرقًا قطعية لا ألتقى ولأن إنكار الحق أكثر من دعوى الباطل فتعارض الغلبة أصالته فلا يورث الظن.

وله أن الظاهر عند عدم المعارض القطعى أو الظنى بقاء الثابت بالضرورة ولولاه لما شاع به أقل مراسلة من فارقه ولا الشغل المقتضى لمدة كالحراثة والتجارة والقارض وإرسال الوديعة والهدية إلى بعيد والظاهر متبع شرعًا وإن بقاء الشرائع ولو إلى وقت النسخ وبه وكذا عدم زوال استيفاء النكاح مع الشك في الطلاق والعكس والوضوء مع الشك في الحدث وبالعكس.

ولذا حكم عليه السلام باستدامة الوضوء حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا ووجبت الشفعة إذا أقر المشتري بأن ما به الشفعة كان للشفيع أو شراه من مالكه وقبل الشهادة بأنه كان ملكا للمدعي.

قلنا البقاء لكونه غير الوجود الأول يحتاج إلى مبق فإن علم أو ظن وجود المبقي فبذاك لا بالاستصحاب كما في الصور المذكورة فإن ورود الشرع يقتضي شريعة موجبة إلى نزول الناسخ.

ونحو البيع والنكاح والوضوء يوجب حكما ممتدا إلى ظهور المناقض والعادة في الأفعال المذكورة المبنية على البقاء العادي مبقية إذ لولا أن العادة دليل معتبر لم يؤثر خرق العادة بالمعجزة في وجوب الاعتقاد والاتباع فالتبعية فيها بدليلها وهو مراد من قال أنه دليل لا بقاء ما كان على حاله لا لإثبات ما لم يكن ولا للإلزام والنزاع فيما يبقى بلا مبق كما في الأمثلة السالفة.

ومن فروعنا: أن اللقيط في دار الإسلام حر ظاهرا فلو زنى وأنكر حريته لا يرجم بظاهر حريته ومن قال له يا زاني لا يحد إذا أنكر القاذف حريته لأن الظاهر لم يصلح ملزما وأن المفقود لا يرث ممن مات قبل الحكم بفقده ولا يورث فجعل حياته المستصحبة دافعة لا ملزمة لأن الإرث من الإثبات وعدم الإيراث من الدفع بخلاف الغائب قبل الفقد لأن كونه بمسمع من طالبه دليل أنه لو مات لسمع عادة فلبقائه مبق ومع اختلاف الأصلين اتحد الحكم بنفاذ شراء مقر حرية عبد عليه.

(١) أورده الدينوري، انظر: تأويل مختلف الحديث (١/١٨٧).

فعندنا لأن زعم كل حجة في حقه لا في حق غيره فنيفذ البيع ويجب الثمن لئلا يكون زعم المشتري حجة على البائع ويعتق بولاء موقوف إن زعم تحرير البائع لزعمه فهو تخليص في حقه وعنده لأن زعم البائع لاستناده إلى الاستصحاب حجة على المشتري فبذا ينفذ البيع ولا دليل لزعم المشتري فيجب عليه الثمن ثم يعتق لزعمه.

الثاني: الاستدلال بعدم المدارك ويسمى الاحتجاج بلا دليل لا يصح إلا من صاحب الشرع كما قال: ﴿قُلْ لا أَجِدُ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ لا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ [المؤمنون: ١١٧]، وقد قيل في غيره حجة للنفي وطريقتهم في الاحتجاج به قولهم لا دليل على ثبوته فيجب نفيه وبينوا الأولى إما بنقل أدلة المثبتين وإبطالها وإما بحصر وجوه الأدلة ونفيها بعدم وجدانهم لها ويكون الأصل عدمها وبينوا الثانية إما عقلا فبانه لو جاز ثبوت ما لا دليل له لزم القدح في الضروريات لجواز وجود الممكنات الكثيرة المستبعدة بحضرتنا ولا نحسها وفي النظريات لجواز الغلط في كل دليل يقام عليها وإما نقلا فبالآيتين المذكورتين.

وقال بعض الشافعية استصحاب فيصح دافعا وملزما.

قلنا أولا الإجماع على طلب الدليل في نفي الشريك ونفي الحدوث عن الله تعالى أبطل الإيجاب الكلي وبطل المذهبان لعدم القائل بالفصل.

وثانيا: على الأول إن أريد النفي الأصلي فلا كلام فيه بل حاصله عدم الثبوت لا ثبوت العدم ولذا لا يصير المدعي العاجز عن البينة مقضيا عليه وإن حلف الخصم المنكر وإن اريد النفي الشرعي فلا نم لأنه يصلح دليلا عليه لاحتمال عدم اطلاعه عليه مع وجوده كيف وإن فوق كل ذي علم عليما اللهم من الشارع الإحاطة علما بجميع الأدلة يؤيده طلب البرهان بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلا مَنْ كَانَ هُوداً﴾ [البقرة: ١١١] إلى قوله: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١١١]، فإن طلب الدليل على الحصر يقتضي طلب الدليل على النفي الذي هو جزؤه.

ومنه يعلم معنى إبطاله بأن نفي الشيء لا يكون إياه فنفي الدليل ليس دليلا فلا يرد أنه غير تام لجواز أن يكون المنفي دليل الإثبات ونفيه دليل النفي لأن المراد هاهنا نفي مطلق الدليل أما نفي المعين من دليل الإثبات فهو التعليل بالنفي الذي مر.

فحاصل الجواب أن عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع وعند المستدل لا يفيد وإلا كان الأجهل بالدلائل أكثر علما.

وعلى الثاني لو صح للنفي والإثبات يلزم من عدم دليل النقيضين الجزم بهما ولا يلزم

قـــول محمـــد رحمه الله في العنبر لا خمس فيه لأنه لم يرد فيه الأثر لأن معناه أن وجوب الخمس على خلاف القياس فيقتصر على ما فيه الأثر.

وقيل لأنه لم يكتف به بل ذكر حاكيًا عن أبي حنيفة رضى الله عنه أنه كالسمك وهو كالمـــاء ولا خمس فيه ومعناه ما مر أن الخمس إنما يجب بالتسليط على ما في يد العدو وقهر الماء بمنع قهر العدو.

ثم قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب أربعة أوجه:

١- عند القطع بعدم المغير لحس أو عقل أو نقل ويصح إجماعًا كما نطقت به الآية.

٢- عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لإيلاء العذر ولا حجة على الغير إلا عند الشافعي وبعض مشايخنا منهم علم الهدى رحمه الله لأنه غاية وسع المجتهد.

٣- قـــبل الـــتأمل في طلب المغير وهو بط بالإجماع لأنه جهل محض كعدم علم من أسلم في دارنا بالشرائع وصلاة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحر.

٤- لإثـــبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لأن معناه اللغوى إبقاء ما كان ففيه تغيير حقيقـــته واعتبره بعض الشافعية حتى قالوا بإيراث المفقود من مورثه لذلك وأخطأوا في التخريج لأنه بواسطة الحياة الباقية حكمًا وليس بإثبات ابتدائى.

قال فخر الإسلام رحمه الله ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر إلى التقليد الذى هو باطل إذ عند انتفاء الضرورة والنظر بتعين التقليد أو التشهى ولما لم يحتمل التشهى الصحة أصلا عين التقليد أو معناه اضطر إلى جواز التقليد الباطل لأنه من أقسام العمل بالدليل.

الثالث: التقليد: وهو اتباع الغير على اعتقاد أنه محق من غير دليل على وجوب اتباعه لأنه لما تبرع بالتزام قوله كأنه جعله قلادة عنقه وذلك كاتباع الكفرة آباءهم المذموم في الآيـــات والمبتدعة مقتداهم المذموم في الأحاديث إذ لو صح لكان جميع الأديان الباطلة حقـــا ولـــزم اجتماع النقيضين لتناقض الأديان وفيما قلد اثنان لاثنين في النقيضين ولأنه معارض بالمثل ولأن مقلد الكافر كافر ومقلد المؤمن عاص بترك الاستدلال ولا شيء من ســـالك طـــريق الحق يعصي بسلوكه وهذا بخلاف اتباع الأمة قول النبي لأنه بالكتاب والإجماع أو الإجماع لأنه عن دليل مر فيه حجيته واتباع الأمة قول المفتي أو القاضي قول الشهود لأنهما عن نص نحو ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] أو إجماع فهذه الأقسام.

قيل ليست تقليدا إلا أن يصطلح عليه.

وقيل ليست تقليدا باطلا.

وما قال أبو حنيفة ومالك والأوزاعي وعامة الفقهاء وأهل الحديث من أن إيمان المقلد صحيح فليس لصحة التقليد بل لوجود حقيقة الإيمان وهو التصديق بجميع ما علم مجيء النبي عليه السلام به بالضرورة ولذا قلنا بصحة ارتداد الصبي العاقل واستحقاقه العقاب السرمدي بذلك ألا يرى أنه عاص بترك الاستدلال فهو مثاب ومعاقب من جهتين إما في فروع الشريعة فقال صاحب الميزان يحل التقليد للعوام من لم يبلغ درجة الاجتهاد للضرورة ولكن عليهم أن يقلدوا من اشتهر عندهم بأنه أعلم وأورع ولا يقلد المجتهد إلا للصحابي في المختار وإن روى عن أبي حنيفة رضي الله عنه جواز تقليده لمن هو أعلم منه وسيجيء بيان هذه المسائل.

الرابع: الإلهام وهو الإلقاء في الروع بطريق الفيض أي خلق الله تعالى في قلب الغافل علما ضروريا نظريا كان أو عمليا وقد يطلق على ذلك العلم كضرب الأمير وهو للنبي عليه السلام حجة عليه وعلى غيره لا لغيره إلا للولي على نفسه لأنه في حقه ملحق بوحي نبيه كرامة له ببركة متابعته.

وقالت الصوفية الإلهام حجة مثل النظر العقلي.

لنا أولا أنه معارض بالمثل.

وثانيا: أنه ملتبس بالهواجس والوساوس فلا يتبع إلا إذا كان على وفق الحجج الشرعية كيف وإذا وجب رد الحديث المخالف لكتاب الله فرد غيره أولى.

وثالثا: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] ونحوه.

ورابعا: دلالة الإجماع على عدم جواز قول الرسول عليه السلام إلا بعد إظهار المعجزة وإلا لاشتبه النبي بالمتنبي وقبول قول المتنبي كفر.

لهم أولا قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ [الزمر: ٢٢] حيث أول بالإلهام وكذا قوله تعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢].

قلنا مسلم أنه ثبت كونه من الله أو من الملك بإذنه كما بالمعجزة للنبي في حق الكل وبالكرامة في حق نفسه.

وثانيا: قوله عليه السلام لوابصة استفت قلبك ولو أفتوك وقوله عليه السلام «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»[1].

---

(١) أخرجه الترمذى (٢٩٨/٥) ح (٣١٢٧)، وقال غريب، والطبرانى في الأوسط (٣١٢/٣) ح (٣٢٥٤)، والطبرانى في الكبير (١٠٢/٨) ح (٧٤٩٧)، والقضاعى في مسند الشهاب =

والفراسة ما يظهر لبعض الصالحين من كشوف حقانية.

قلنا معناه الأمر بأن يعمل مثله بفتوى قلبه لا بدعوة الناس إليه ولا نزاع فيه.

وثالثًا: أمر الله تعالى موسى عليه السلام وهو من أفاضل أولى العزم أن يتبع الخضر في إلهاماته وكان الحق للخضر عليه السلام في المسائل الثلاث.

قلنا: للعمل بحقه ذلك بأمر لله تعالى ولا كلام في مثله ولا في حسن الاعتقاد لمن يدعى الإلهام بدليل يدل على صدقه من الكرامات النقاضات للعادات والاتقاء عن فراسات الأولياء في إضمار الخاطر السوء في حقهم واجب بل كلا منافى وجوب الاتباع في الأمور الدينية بلا دليل شرعى.

ورابعًا أن الترجيح بين القياسين المتعارضين بشهادة القلب وكذلك أنواع التحرى في القبلة واختلاط الحرام بالحلال والنجس بالطاهر.

قلنا التحرى ليس من الإلهام المخصوص بالعدل التقى بل هو دليل ضرورى لا يعمل به إلا بعد العجز عن أسباب العلم مشروع في حق الصالح والطالح.

وأما ما قالوا من أنه يجب على المريد اتباع قول شيخه في وارداته ومناماته ولا يطلب عليه الدليل وإلا كان محجوزًا ومردودًا فمسلم لا فيما يخالفه الشرع لقوله عليه السلام **«لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»**[1] بل فيما يوافقه كترجيح أحد الجائزين وذلك إذا عرف صلاح شيخه بسداد سيرته ورؤية كراماته لا لمجرد الدعوى والطامات.

الخامس: بالمجمل المجهول كقول الجدليين جائز قياسًا على صورة متفق على جوازها لمصلحته أو غير ثابت دفعًا لمفسدته وقد قال عليه السلام: **«لا ضرر ولا ضرر في الإسلام»**[2] قلنا يمكن لأحد أن يقلبه فلا يصلح حجة شرعية لاستحالة التناقض على حجج الشارع ولأن مثله لعب بالتشريع وترويج لهوى النفس ففيه خطر زوال الإيمان

=

(٣٨٧/١) ح (٦٦٣) والبيهقى في الزهد الكبير (١٥٩/٢-١٦٠) ح (٣٥٨).

(١) أخرجه الترمذى (٢٠٩/٤) ح (١٧٠٧)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٥٤٥/٦) ح (١٧) عن الحسن مرسلا، وعبد الرزاق في مصنفه (٣٨٣/٢)، ح (٣٧٨٨)، والطبرانى في الأوسط (١٨١/٤-١٨٢) ح (٣٩١٧)، والإمام أحمد في مسنده (١٣١/١) ح (٩٥)، والقضاعى في مسند الشهاب (٥٥/٢) ح (٧٣) والخلال في السنة (١١٣/١-١١٤) ح (٥٨)، والحارث في مسنده (٦٣٢/٢) ح (٦٠٢)، والطبرانى في الكبير (١٦٥/١٨) ح (٦٧) وابن الجوزى في العلل (٧٦٨/٢) ح (١٢٨٠) وانظر كشف الخفاء للعجلونى (٤٩١/٢) وعلل الدارقطنى (١٥٥/٥).

(٢) تقدم تخريجه.

عياذًا بالله تعالى.

المقصد الثاني: فيه ركنان للتعارض والترجيح.

أما الأول ففيه مباحث الأول في تفسيره هو لغة المقابلة على سبيل الممانعة أعنى المدافعة ومنه سمى الموانع عوارض وشريعة تقابل المتساويين قوة حقيقية أو حكمًا مع اتحاد النسبة أي تقابل الدليلين أعنى كون أحدهما مثبتًا لما ينفيه الآخر أو بالعكس المتساويين قوة والزائد أحدهما بوصف هو تابع مع اتحاد النسبة المستلزم كما مر لاتحاد المحل والزمان وغيرهما من الوحدات الثمانية المشهورة والملحقة بها ولذا قد يسمى التعادل.

وبه تحقيقات:

١ - أن تقابل الدليلين إن تساويا في القوة تعارض لا يجرى فيه الترجيح وهو متحقق على ما هو الصحيح خلافًا للكرخى وأحمد إلا في نفس المجتهد لهما لزوم اجتماع النقيضين إن عمل بهما وارتفاعهما إن تركا والتحكم إن عمل بأحدهما معينًا أما التخير كما قال به القاضي والجبائيان فبين أمارتى التحريم والإباحة عمل بأمارة الإباحة وهو تحكم وهو نصب للشرع بالتشهى وبين أمارتى الوجوب والحرمة ترك لهما لا يقال إباحة في حال الأخذ بأمارتها تحريم في حال الأخذ بأمارته كركعتى المسافر فرض حال الإتمام غيره حال القضاء وأيضًا يجوز قياسًا على التعارض الذهنى لأنا نقول الأمارتان تناولتا فعلا واحدًا في كل حال ولا واسطة بين الحجر ورفعه أما التعارض الذهنى لقصورنا وعجزنا فلا يقاس.

ولا واسطة بين الحجر ورفعه أما التعارض الذهنى فلقصورنا وعجزنا فلا يقاس عليه قلنا لا مانع من جوازه عقلا كعدلين بخبر أحدهما عن وجود شيء والآخر عن عدمه وعند جعلهما بمنزلة العدم كما قلنا والتوقف أو التخيير كما قيل لا يلزم اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما ولا التحكم كما عند عدمهما حقيقة.

لكن لا يتحقق بين القطعيين ثبوتًا ودلالة كما بين محكمى الآيتين أو السنتين المتواترتين أو المشهورتين أو الإجماعين كذلك أو المختلفين منها ولا بين العقليين إلا إذا جوزنا التقليد فيها كل ذلك لامتناع وقوع اليقينين المتنافيين فحين لا يجرى التناقض بينهما لا يجرى التعارض أيضًا فلا يجرى الترجيح ولأنه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكونان إلا بين الظنيين ولا في الواقع لتعالى الشارع عن العجز والكذب بل لجهلنا

بالناسخ منهما وهذا هو المذكور حكمه في هذا الركن.

قال الإمام الرازى ومن تبعه كالأرموى الحق أن التعارض في الحكمين في فعل واحد غير واقع لما مر من لزوم أحد المحذورات الثلاث وفى الفعلين والحكم واحد واقع فإن من ملك مئتين من الإبل مخير بين إخراج خمس بنات لبون لقوله عليه السلام في كل أربعين بنت لبون وبين إخراج أربع حقاق لقوله عليه السلام في كل خمسين حقة والحكم الوجوب.

ومثله تخير المصلى داخل الكعبة والولى إذا وجد لبنًا يسد به رمق أحد الطفلين بحيث لو أقسم ماتا وهذا هو التعارض الذى يقول الشافعي فيه بالتخيير.

قلنا الثابت بمثله هو الوجوب المخير ولا تعارض في حقه ألا يرى أنه لا منع من الترك في كل من الأمرين وإلا كان التخير إسقاطًا للأمارتين لا عملا بهما وإن لم يتساويا فإن زاد أحدهما بما هو بمنزلة التابع تعارض فيه ترجيح وهو الذى نذكر حكمه في ركن الترجيح ولا بد من ظنيتهما ثبوتًا أو دلالة سواء كانا منقولين كالنص والإجماع أو معقولين كالقياسين أو مختلفين كما مر أن القياس يخصص العام المخصوص والتخصيص بطريق التعارض وإن زاد أحدهما لا بما هو تابع فلا تعارض إذ لا تساوى لا حقيقة كما في الأول ولا حكمًا كما في الثاني كما بين القطعى والظنى بين منقولين أو مختلفين.

٢- أن اتحاد النسبة يحقق التناقض المستلزم للتعارض ولذا يدفع التعارض كثيرًا بمنع وحدة المحل أو الزمان أو غيرهما.

٣- إن الدليلين الغير المتقابلين والغير المتساويين أصلا كالقسم الثالث وما ليس بينهما اتحاد النسبة كما في اختلاف المحل من مقتضى حل المنكوحة وحرمة أمها أو حلها لزوجها وحرمتها لغيره أو مع اختلاف الزمان كحرمة الوطئ حالة الحيض وحله في غيرها لا تعارض بينهما.

الثاني: في حكمه فإما بين نصين آيتين أو قراءتين أو سنتين قولين أو فعلين أو مختلفين أو آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر أو غيرهما فحين لا علم بالمتأخر الناسخ ولا جمع بوجه آخر مما سيأتى كالمسمى بالعمل بالشبهتين فالتخيير عند القاضي والجبائيين كما مر ومر فساده وعند غيرهم أن يترك العمل بهما ويصار إن أمكن من الكتاب إلى السنة ومنها إلى قول الصحابة رضى الله عنهم إن قدم مطلقًا كما قال فخر الإسلام أو فيما لم يدرك بالقياس كما قال الكرخى ومنه إلى القياس وإن لم يقدم كما ذكر السرخسى رحمه الله فهو في رتبة القياس فيعمل بما يؤيده شهادة القلب منهما وإن لم يمكن فيعمل

بالحـــال ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليل إذ العمل به في الإبقاء أولى من العمـــل بمـــا يحـــتمل أنه ليس بحجة أصلا وهو المنسوخ فلم يعمل فيه بأحدهما العمل بالمنـــسوخ ولأن العمل بالنص لكونه نصًا منقولا لا أمرًا معقولا لا اعتبار لشهادة القلب معه.

وإمـــا بين قياسين حين لا ترجيح ولا جمع فإنه يعمل المجتهد بأيهما شاء لأنه لما أجر على العمل به ولم يجز النسخ بينهما وجب التخيير لاعتقاد حقية كل في حق العمل لكن لا بهما كما قال الشافعي رضى الله عنه قياسًا على خصال التكفير لأن الحق واحد فالعمل بهما جمع بين الحق والباطل بل بأحدهما بشهادة قبله طلبًا للحق حقيقة إذ ليس بعده دليل شـــرعى يرجع إليه وهى دليل عند الضرورة كما في القبلة ولاختصاص قلب المؤمن بنور الفراسة بالحديث.

فـــلأن يعمـــل بها أولى من العمل بلا دليل وهو الحال ولأن العمل بالحال في تعارض النـــصين بـــناء علـــى عدم الدليل للجهل بالناسخ إذ لا يفيد بالجهل حكمًا شرعيًا وهو الاختيار ولا جهل بالدليل في تعارض القياسين لأن كلا دليل وضعه الشرع في حق العمل فيفـــيد الاختيار إما مطلقًا كما قال وإما بضم شهادة القلب رعاية لوحدة الحق كما قلنا وكذا تعارض قولى الصحابة لأنهما عن قياسين بخلاف خصال التكفير حيث لم يحتج فيها إلى شـــهادة القلـــب لأن التخيير فيها ثابت بدليل واحد حق وهنا بقياسين أحدهما هو الصواب.

الأمـــثلة: فللمصير أن السنة العمل بقوله عليه السلام من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة وهو قوله عليه السلام وإذا قرأ فأنصتوا بعد تعارض قوله فاقرءوا ما تيسر من القرآن الوارد أن الصلاة باتفاق المفسرين وبالسياق والسياق وإذ لا وجوب للقراءة إلا فيها وقد دل على وجوبها على المقتدى وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ [الأعراف: ٢٠٤].

الوارد فيها عند عامة المفسرين وقد جل على نفيه إذ لا إنصات معها وقوله لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب لكونه محتملا لنفى الفضيلة لا يعارض الحديثين.

وللمصير إلى القياس هو اعتبار وصلاة الكسوف بسائر الصلاة بعدما تعارض ما روى نعمان بن بشير أنه عليه السلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون بركعة وسجدتين وما روت عائشة رضى الله عنها أنه صلاها ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجدات.

وللمـــصير إلى تقرير الأصول أعنى العمل باستصحاب الحال في الإبقاء فكما يقال في

سؤر الحمار تعارض الأخبار والآثار وامتناع الأقيسة.

أمـــا الأخبار فما روى أنس رضى الله عنه أنه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الأهلـــية وما روى أنه عليه السلام قال «كل من سمين مالك» لمن قال لم يبق من مالى إلا هذه الحميرات والاشتباه في اللحم يورثه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه.

لا يقـــال أدلة الإباحة لا تساوى أدلة الحرمة حتى أن حرمته مما يكاد يجمع عليه لأنا نقـــول هـــذا لتغلـــيب المحرم على المبيح كما في الضبع فسيجيء الجواب في حق السؤر بـــوجهين وقـــد روى فيه أيضًا عن جابر رضى الله عنه أنه عليه السلام سئل أنتوضأ بما أفضلت الحمر قال نعم وبما أفضلت السباع.

وأمـــا الآثار فقول ابن عمر رضى الله عنه أن سؤر الحمار نجس[1] وابن عباس رضى الله عنه أنه طاهر.

وأما امتناع الأقيسة فإذ لا يمكن إلحاقه بالهرة لأنه ليس مثلها في الطوف ولا بالكلب للـــضرورة في سؤره ولا إلحاق لعابه بلحمه أو لبنه في أصح الروايتين وإن روى عن محمد رحمه الله أنه طاهر ولا يؤكل لأن فيه ضرورة لاختلاطه ولا يعرفه الطاهر في ظاهر الرواية لأن الـــضرورة فيه أكثر فقيل الشك في طهارته إذ لو كان طاهرًا لكان طهورًا ما لم يغلب على الماء.

وقيل في طهوريته إذ لا يجب بعد استعماله غسل الرأس إذا وجد الماء فالعمل بالأصل على التقديرين واحد وهو أن يحكم بأن لا ينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالـــشك ولم يحكم شقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث وإهدار دليل النجاسة بالكلية بخلافه إذا جعل طاهرًا غير طهور وضم التيمم إليه.

لا يقال في الشك بوجهين:

١ - أنه مثل ما أخبر واحد بطهارة الماء وآخر بنجاسته يجعل طاهرًا وطهورًا.

٢ - أنه يجب تغليب المحرم على المبيح إذا تعارضا لأنا نقول فتعارض الجهتين أورث الإشكال على أن الأول يقتضي التيقن بطهارته فقط وهو ملتزم في الأصح والثاني معارض بـــضرورة الاخـــتلاط والطوف في حق السؤر وإن لم يبلغ حد ضرورة الهرة إليه أشير في المبـــسوط وإنما سمي مشكلا لتعارض الأدلة أو لضم التيمم حيث صار داخلا في أشكاله لأنـــه مشمول كل دليل ويشبه الماء المقيد والمطلق حيث تيمم ولم يكتف بالتيمم وليس

---

(١) أخـــرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٣٥/١) ح (٣٠٤-٣١١) وعبد الرزاق في مصنفه (١٠٥/١) ح (٣٧٣).

المــراد به مجهول الحكم إذ لا يثبت بأدلة الشرع الجهل أو الشك بل معلومه الحكم وهو ضــم التــيمم إلى الوضوء به وكذا في الخنثى المشكل وجب تقرير الأصول عملا بما هو الأحوط من جعله ذكرًا وأنثى كما عرف في كتاب الخنثى وكذا في المفقود كما مر.

النظائر من المسائل مسافر معه إنآن أحدهما نجس والآخر طاهر اشتبه عليه بتحرى لا للوضــوء خلافًا للشافعي رضى الله عنه بل يتيمم بناء على أنه طهارة مطلقة حين العجز فلــم يقــع الضرورة المجوزة بشهادة القلب كما في تعارض النصين بل للشرب إذ لا بدل للمـــاء في حقه كما في اشتباه ثوبين طاهر ونجس أو جهة القبلة إذ لضرورة عدم الخلف فيهما يعمل بالتحرى لا بالحال كما في تعارض القياسين.

ولا يــنقض التحرى باليقين بعده لحدوثه بعد إمضاء حكم الاجتهاد كنص نزل بعد العمل بالقياس كما في اقتداء أسارى بدر أو إجماع انعقد بعده بخلاف نص موجود ظهر بعده لأن الخطأ فيه للتقصير في الطلب.

ثم لــو خالفــه التحــرى الثاني في المستقبل يعمل به حتى في خلال الصلاة إن قبل المــشروع الانــتقال كأمر القبلة حيث انتقل إلى الكعبة ثم إلى جهتها للبعد وكذا سائر المجتهدات كما في تكبيرات العيد يعمل المجتهد برأيه الثاني لأن تبدله بمنزلة النسخ يعمل في المستقبل لا في الماضى وإن لم يقبله لا يعمل كما في الثوبين لأن النجاسة المتعينة بالرأى الأول لا يقــبل الانــتقال ما لم يتيقين بطهارته فالأول كالطلاق في محل مبهم لبقاء ملك التعــيين وخياره والثانى كطلاق معين من المرأتين نسيء إذ لا خيار له بالجهل لأنه يؤدى إلى صرف الحرمة عن محلها المتعين.

الــثالث: في المخلــص عنه لا بالترجيح أي دفعه وبيان أنه غير واقع ولأن التعارض للتــناقض الذى يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان أنه غير واقع ولأن التعارض للتناقض الــذى يتــضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل وتــرجيح أحدهما ببيان أنه أقوى فلا يعتبر الآخر كالمحكم مع المجمل حتى لا يعارض قوله ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقوله ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ومع المتشابه فــلا تعارض قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

وكالمــشهور وخــبر الــواحد فلا يعارض السنة المشهورة حديث القضاء بالشاهد واليمين ونحو ذلك كما إذا كان أحد النصين محتملا للمخصوص فيخصص بالآخر الغير

المحتمل كما خصص قوله تعالى: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] بقوله تعالى في المستأمن: ﴿ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [التوبة: ٦] وقوله عليه السلام «**من نام عن صلاة**»[1] الحديث بحديث النهى عن الصلاة في الساعات الثلاث.

والمتعارف فيما نحن فيه وجوه:

١- من جهة الحكم وهذا نوعان:

الأول: بالتوزيع بإضافة ثبوت بعض أفراد الحكم إلى دليل ونفيه إلى آخر كقسمة المدعى بين المدعيين المبرهنين.

والثاني: بيان مغايرة حكمى الدليلين كأن يكون أحدهما دنيويًا والآخر عقبويًا كآيتى اليمين في البقرة ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [٢٢٥] وفى المائدة ﴿بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ﴾ [٨٩]، فالأولى تقتضى المؤاخذة بالغموس لأنها مكسوبة أي مقصودة والثانية تنفيها لأنها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصدق فيدفع بأن المواخذة التي في المائدة دنيوية لتفسيرها بالكفارة والتى في البقرة مطلقها فينصرف لإطلاقها في الأخروية ولأن المنوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فإن اليمين مما هزله جد واللغو الذى قوبل بالمكسوبة أعنى الغموس والمعقودة بحسب الآيتين فأريد به الخالى عن الكسب والعقد لا مؤاخذة فيه أصلا لوقوع الفعل في سياق النفى لا كما فعل الشافعي رضى الله عنه من حمل العقد على القصد كما في قوله:

عقدت على قلبى بأن أترك الهوى	فصاح ونادى أننى غير فاعل

وحمل المطلق في المقيد لما بين كلا منهما خلاف الأصل. قبل كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل عليه.

قلنا العقد في القصد مجاز لإفضاء العزم إلى الربط فليس مجملا ولئن سلم فمطلقة لا عقد اليمين على أنا نقول فيه عدول على الحقيقة العرفية العامة لا الشرعية كما ظن بلا ضرورة أعنى في عقد اليمين فلا يرد أنه بمعنى ربط القلب أشهر في اللغة من مصطلح الفقه.

وأيضا اعتبار القصد لغو في وجوب الكفارات كما في القتل والظهار فكذا هنا فلا يرد أنه غير مسلم في حقوق الله تعالى لا سيما التي فيها معنى العبادة.

٢- من جهة الحال بأن يحمل كل على حال حمل آية ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]،

---

(١) مر تخريجه.

مـــشددًا ومخففـًــا على انقطاع ما دون العشرة لإيجاب الاغتسال حقيقة أو حكمًا بلزوم شـــيء مـــن أحكام الطاهرات لتأكيد وعلى انقطاع تمامها لعدمه إذ لا يجوز تأخير حق الزوج بعد القطع بانقطاعه إلى أوان الاغتسال وكذا حمل ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] علـــى معـــنى طهرن ح ليتوافقا ولم يعكس إذ لا قطع بانقطاعه في الأول فهو المحتاج إلى تأكيده وكمل آية ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، خفض ونصبا على لبس الخف والعرى عنه.

وفيه بحث لأن كونه مغيا إلى الكعبين ينافيه فإن المسح لم يضرب له غاية في الشريعة.

والحق أن المراد غسل الرجل والجر للمجاورة كما في قول زهير:

لعـــب الرياح بها وغيرها بعدى سوا في المور والقطر

لا أنه ممسوح والنصب للعطف على موضع المجرور كما في قوله

يذهبن في نج وغورًا غابرا

لـــو أطلـــق المـــسح المقدر الذى يقوم حرف العطف مقامه مجازًا وإنما عطف على الممـــسوح تحذيـــرًا عن الإسراف المكروه لأن الرجل مظنته كأنه قال إلا خفيفًا شبيهًا بالمسح.

وذلك أولا لحديث الغاية.

وثانيًا: لموافقة الجماعة فإن النبي عليه السلام وأصحابه كانوا يغسلونه.

وثالثًا: لتحصيل الطهارة فإنه بالإسالة.

ورابعًا: للخروج عن العهدة بيقين فإن الإسالة فيها الإصابة والزيادة.

وخامسًا: لأن المسح عند المحققين ثابت بالسنة ولذا قال أبو حنيفة رضى الله عنه ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءنى فيه مثل فلق الصبح ويشعر بعدمه في الكتاب.

٣- مـــن جهـــة الزمان حقيقة فالمتأخر ناسخ كآيتى ﴿وَأُولاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَـــضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٤] الآية قال ابن مسعود رضى الله عنه من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى محتجًا به علـــى على رضى الله عنه في قوله بأن الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بأبعد الأجلين أو دلالـــة كما يجعل الحاظرمؤخرًا عن المبيح نقلا بالحديث وعقلا بأنه لو قدم لتكرر التغيير والأصـــل في كل حادث عدمه ولا غبار عليه سواء كان رفع الإباحة الأصلية نسخًا بأن ثـــبت تقـــدم دليل دال على إباحة جميع الأشياء نحو ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقـــرة: ٢٩]، علـــى نصوص التحريم أو لم يكن وهو المراد بتكرر النسخ هنا وذلك لأصـــالة الإباحة في زمان الفترة قبل شريعتنا لا في أصل وضع الخلقة فإنا لا نقول بها إذ

الناس لم يتركوا سدى في زمان فإن أبا البشر عليه السلام كان صاحب الشرع ولم يخل قرن بعده عن دليل سمعى لقوله تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلا خَلا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤]، لكن إباحة الفترة هى بمعنى عدم العقاب على الفعل قبل أن حرمه الشرع أو على الترك قبل أن أوجبه لا بمعنى الإباحة الشرعية وهى ثابتة بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] يدل على إباحة جميع الأشياء شرعًا فيخص من عمومها ما ليس بمباح وذلك لأنه إن كان متأخرًا عن نصوص التحريم كان ناسخًا لها فلا تحريم وأنه خلاف الإجماع وإن كان متقدمًا ما فقد ثبت الإباحة الشرعية في الكل وتكرر النسخ حقيقة فإن كان مقارنًا يخص كما قلنا ويبقى الباقى على الإباحة الشرعية.

لا يقال معنى الآية خلق الكل للكل لا كل واحد لكل واحد كما ذكر في تفسير البيضاوى.

لأنا نقول خلاف الظاهر فإن استغراق مثل هذا الجمع بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الأفراد وكذا استغراق من وما كما مر فلذلك يحرم الضب والضبع والسلحفاة والثعلب والقنفذ والحمار لتعارض المبيح والمحرم ولا يقتضي حرمة لحم الحمار نجاسة سؤره كما في الهرة فلا ينافيه طهارة سؤره.

أصل مختلف فيه:

رجح الكرخى الثبت وهو الذى يبقى العارض وبنفى الأصل لأنه أقرب إلى الصدق لاعتماد الحقيقة كما في الشهادة.

وقال عيسى بن أبان يتعارضان لاستوائهما شروطًا فيطلب الترجيح من جهة آخر.

واختلف عمل أصحابنا في تعارضهما فعملوا في خبر زينب بنت النبي عليه السلام أنه ردها إلى زوجها أبى العاص بنكاح جديد أو بالأول وخبر بريرة رضى الله عنها أنها أعتقت وزوجها حرًا وعبد وفى الجرح والتعديل بالمثبت للعارض حتى أثبتوا الفرقة بتباين الدارين خلافًا للشافعى رحمه الله.

وأما في خبر ميمونة رضى الله عنها أنه تزوجها وهو حلال بسرف أو محرم واتفقت الروايات أن النكاح لم يكن في الحل الأصلى إذ رواية أنه عليه السلام بالمدينة قبل أن يحرم غير ثابتة حتى لم يقبل بها أحد الفريقين فلم يعتبرها وكذا في مسائل كتاب الاستحسان من الخبر بالطهارة والحل وغيرهما فبالنافى للعارض أي خبر الإحرام والطهارة والحل.

والحرف الكلى فيه أن النفى إن كان مما يعرف بدليله أو اشتبه حاله وعرف اعتماد

الراوي على دليل المعرفة كان النفى مثل الإثبات وإلا فلا.

ولذا قال محمد رحمه الله في السير الكبير فيمن ادعت على زوجها أنه قال المسيح ابن الله فقال قلت هو قول النصارى أو قالت النصارى كذا وهى لم تسمعه فالقول له مع يمينه فلا تبين لإنكاره.

وكذا لو شهد الشاهدان إنا سمعنا ذلك منه ولم نسمع ما زاده ولا ندرى أقاله أم لا لم تقبل أيضًا وكان القول قوله أما لو قالا لم يقل غيره قبلت ووقعت الحرمة لصدور نفيهم عن دليل إذ ما لا يسمع دندنة وليس بكلام وأما نفى السماع فبناه على عدم العلم بالإثبات وعلى الاستصحاب والقاضى مثلهم فيه فوجوده كالعدم وكذا إذا ادعى الاستثناء في الطلاق في الصور الثلاث.

وأما النفى المحتمل لأن يعرف بدليله وأن يعتمد مخبره على ظاهر الحال كالمخبر على طهارة الماء المعين فيجب السؤال والتأمل في حال المخبر فإن علم اعتماده على أصالة الطهارة لا يعارض الإثبات وإن علم اعتماده على الدليل الموجب للعلم به كأخذه من البحر وحفظه إلى الآن يعارضه فيترجح بالاستصحاب لأنه مما يصلح مرجحًا في موضعه وعلى هذا الحرف يدور صحة الشهادة على النفى وعدمها إذا تقرر.

فالنفى في خبر زينب وبريرة رضى الله عنهما وفى التعديل مما لا يعرف بالدليل بل بظاهر الحال المستصحبة أن زينب كانت منكوحة وزوج بريرة كان عبدًا وإن المزكى يبنى على عدم علمه بما يجرح العدالة فرجح الإثبات لابتنائه على دليل العلم وفى خبر ميمونة وسائل الاستحسان مما يعرف بدليله كهيئة المحرم وأخذ الماء والطعام من معدنهما الشرعى فتعارضا فرجح النفى فيه برواية ابن عباس رضى الله عنه أنه عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو محرم إلى آخر القصة عن رواية زيد بن الأصم أنه تزوجها وهو حلال لفضل الأول في ضبطه وإتقانه ورواية القصة على وجهها ولأن عمر رضى الله عنه كان يقدمه على كبار من الصحابة وفيها بأصالة الطهارة والحل.

تتمة: إذا زاد احد الخبرين على الآخر يؤخذ بالمثبت للزيادة إن اتحد راوى الأصل كخبرى التخالف المرويين عن ابن مسعود رضى الله عنه فلا يجرى التخالف إلا عند قيام السلعة.

وقال محمد والشافعى يعمل بهما لإمكانه.

قلنا لما اتحد راوى الأصل لم يثبت كونهما خبرين بالاحتمال لأن الظاهر ح أن حذف الزيادة لقلة ضبط الراوي وغفلته وإن تعدد الراوي يعمل بهما كالمطلق والمقيد في الحكمين كما روى أنه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال العتاب بن أسيد

أنهم نهوا عن أربعة عن بيع ما لم يقبضوا ولم يحمل المطلق على المقيد حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض أي فيما يتصور القبض.

الركن الثاني في الترجيح: وفيه فصول

الأول في تفسيره هو لغة إثبات الفضل في أحد جانبى المعادلة وصفًا أي بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء[(١)] كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه السلام: «**زن وارجح نحن معاشر الأنبياء هكذا نزن**»[(٢)] أي زد عليه فضلا قليلا يكون تابعًا بمنزلة الجودة لا قدرًا يقصد بالوزن للزوم الربا ويؤيده أنه ضد التطفيف وهو نقصان في القدر بما لا ينعدم به المعارضة.

وشريعة إثبات فضل أحد الدليلين المتماثلين وصفًا وفسر بإيضاح قوة لأحد الدليلين المتعارضين لو انفردت لا تصلح للتعارض إذ لا تصلح علة فلا ترجح حيث لا تعارض وقد يطلق على اعتقاد الرجحان مجازًا[(٣)].

ومثله ما يفسر باقتران الأمارة بما تقوى به على معارضها لأنه سبب الترجيح ويفيد أن لا يتصور فيما الدلالة له فيه على الحكم وفيما دلالته قطعية إذ لا تعارض بين قطعين ولا بين قطعى وظنى لكن لا يفيد شرط التبعية واللغة تساعد الأول.

الفصل الثاني في حكمه

هو العمل بالأقوى.

وقيل لا يجوز التمسك به بل عند التعارض يجب التخير أو الوقف.

لنا أولاً تقديم الصحابة رضى الله عنهم فيما تواتر القدر المشترك تقديمهم خبر عائشة رضى الله عنها في التقاء الختانين على ما روى الماء من الماء وخبر من روى أنه عليه السلام كان يصبح جنبًا على خبر أبى هريرة رضى الله عنه من أصبح جنبًا فلا صوم له.

---

(١) انظر القاموس المحيط للفيروزأبادى (١/٢٢٠) مادة (رجح).

(٢) قوله ﷺ: «زن وارجح» أخرجه: عبد الرزاق في مصنفه (٨/٣٨) ح (١٤٣٤١) والإمام أحمد في مسنده (٤/٣٥٢)، والطيالسى في مسنده (١/١٦٥) ح (١٩٢)، والطبرانى في الكبير (٢٠/٣٢١) ح (٧٦١)، والإمام أحمد في العلل (٣/٤١٢) ح (٥٧٩١).

(٣) انظر المحصول للرازى (٢/٤٤٣-٤٤٤)، إحكام الأحكام للآمدى (٤/٣٢٠)، نهاية السول للإسنوى (٤/٤٤٩)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٢٠٤) شحر الكوكب المنير (٤/٦١٦) المختصر في أصول الفقه لابن اللحام (ص/٥١) بتحقيقنا.

وكان على رضى الله عنه يرجح خبر أبى بكر رضى الله عنه ولا يحلفه ويحلف غيره وأبو بكر رضى الله عنه رجح خبر المغيرة في ميراث الجدة لموافقته محمد بن سلمة رضى الله عنه وقوى عمر رضى الله عنه خبر أبى موسى رضى الله عنه في الاستيذان لموافقة أبى سعيد الخدرى.

وثانيًا: ترجيح الراجح متعين عرفًا فكذا شرعًا للحديث.

وثالثًا: ترك العمل بالراجح يجوز العمل بالمرجوح وأنه ممتنع عقلا.

لهم تساوى الظاهر مع الأظهر والقياس على البينات وإن قوله فاعتبروا ونحن نحكم بالظاهر يلغى زيادة الظن.

قلنا هذه ظنية لا تعارض القطعيات.

الفصل الثالث في تقسيمه

إما صحيح أو فاسد بحسب قبول ما يقع به وعدمه وأيا كان فما بين منقولين كنصين أو إجماعين ظنيين كالسكوتى والمنقول آحادًا أو بين معقولين أصناف أربعة بحسب السند أي الإخبار عن طريق المتن وبحسب المتن أي ما تضمنه النص من عام أو خاص وغيرهما من الأقسام العشرين وبحسب الحكم المدلول كالخطر والإباحة وبحسب الخارج من الثلاثة كالتعرض لعلة الحكم وما بين المعقولين أربعة أصناف بحسب أصله وعلته وحكمه والخارج عنها وما بين المنقول والمعقول صورة يجوز فيها العمل بالقياس في مقابلة النص الظنى الثبوت أو الدلالة أو كليهما بحسب ما يقع للناظر من قوة الظن.

تمهيد: جرت عادة أصحابنا أن لا يذكروا هنا من وجوهه إلا ما للقياس ولا مطلقًا بل ما بحسب العلة ولا جميعه بل ما باعتبار التأثير واكتفوا في غيره على فهم من يستحق الخطاب من المباحث السالفة في كل باب فلا علينا أن نقدم ذلك على نوع ذكروه ثم نستوفى ما بسطه الشافعية من الوجوه.

الفصل الرابع: في وجوه ترجيح القياس بحسب التأثير

وهى أربعة:

الأول بقوة الأثر الذى هو معنى الحجة كما مر في الاستحسان مع القياس ويشبه ترجيح الحديث المشهور بقوة الاتصال على الغريب أعنى ما لم يبلغ حد الشهرة وإن كثر رواته لأن حجية القياس بالتأثير فيتفاوت حسب تفاوته لا الشاهد بقوة العدالة لأنها لا تختلف بالشدة والضعف فإن التقوى عن ارتكاب ما يعتقد حرمته ليس لها حدود يظهر لبعضها قوة.

فروع:

١- قولنا طول الحرة أي القدرة على زوجها لا يمنع الحر عن نكاح الأمة لأن العبد إذا أذن له مولاه مطلقًا قائلا تزوج من شئت دافعًا مهرًا صالحًا للحرة بملكه فكذا الحر كسائر الأنكحة أقوى تأثيرًا من قولهم أنه إرقاق مائة ابتداء من غنيته عنه وهو حرام على كل حر كالذى تحته حرة لأنه إهلاك معنى على ما عرف واستذلال للجزء لا لضرورة خوف الوقوع في الزنا المذكور في قوله تعالى: ﴿لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٢٥] والإباحة للضرورة ترتفع لعدمها كما في الميتة أما البقاء على الرق والامتناع عن تحصيل الحرية فلا يحرم حتى يبقى الرق مع الإسلام فلذا يبقى نكاح الامة عند تزوج الحرة عليها وجاز للعبد تزوج الأمة مع طول الحرة وذلك لأن توسع النعم بالحرية لا بالرق كما زعم ويظهر بالنظر في حال البشر أن الحل يزداد حسب ازدياد الكرامة كما في النبي عليه السلام.

فإن قيل سلمنا تأثير الحرية في الإطلاق لكن ما لم يفض إلى الإرقاق وتأنيس الخسيس وإلا فالكرامة في المنع كحرمة المجوسية على المسلم دون الكافر.

قلنا لو صح لما جاز نكاح الأمة لمن ملك سرية أو أم ولد يستغنى بها عنه غير أن المذكور في تهذيبهم عدم جوازه لمن ملكها أو قدر على شرائها فيكون رد المختلف إلى المختلف فالأصح منع أنه إرقاق كيف والماء لا يوصف بالحرية ما دام ماء بل امتناع عن تحصيل حريته ولئن سلم فلا نعلم حرمته كيف وتضييع الماء بالعزل بإذن الحرة وبنكاح الصبية والعجوز والعقيم وإنه إتلاف حقيقة جائزة فالإرقاق الذى هو إتلاف حكمى ويرجى زواله بالعتق أولى.

٢- قولنا يجوز للمسلم نكاح الأمة الكتابية لأن دينها دين يصح معه نكاح حرتها كدين الإسلام فهذا إما قياس للأمة الكتابية على الحرة الكتابية ووجهه ما سيجيء أن أثر الرق في التنصيف لا في التحريم وإما قياس لدينها على دين الإسلام لأنه ملحق به في حل النكاح أو قولنا لأن العبد المسلم يملكه فيملكه الحر المسلم كسائر الأنكحة وهذا أيضًا يحتمل قياسين ووجهها أن مقتضى الحرية اتساع الحل لا تضييعه أولى من قولهم كل من الرق والكفر مما يمنع النكاح في الجملة حتى لم يجز نكاح الأمة على الحرة أو الحربية للمسلم فباجتماعهما صارا كالكفر الغليظ من المجوسية والارتداد أو ضرورة نكاح الأمة قد انقضت بإحلال الأمة المسلمة التي هى أظهر كالمضطر إذا وجد ذبيحة المسلم الغائب كان أولى من الميتة وذلك لأن سبب التحريم ليس دينها لحل حرتها ولا رقها لأن أثر الرق

في تنــصيف مــا يقبله من الطلاق والعدة والقسم والحدود بخلاف حد السرقة والطلقة الواحدة والحيضة الواحدة والعبادات ونكاح المرأة نعمة تقبله بحسب أحواله المنسوبة إلى نكــاح أخرى من التقدم والتأخر والمعية بتحرير نكاحها متقدمًا على الحرة لا متأخرًا أما عدمــه مقارنًا فلتغليب الحرمة لما لم يمكن تنصيف النكاح الواحد فرق الأمة يؤثر لا في تحريمه بل في تنصيفه كرق العبد فجعله رقها مؤثرًا في التحريم ورقه في سعة الحل والحرية في نقــصانه حيث جوز للعبد المسلم نكاح الأمة المسلمة عند الطول والأمة الكتابية عند عدم الطول لا الحر عكس المعقول ونقض الأصول أما حل الوطئ بملك اليمين المترتب على الرق فلا يفيد زيادة الكرامة لأن الحل بملك اليمين بطريق العقوبة لا الكرامة لا يقال لا حاجة إلى كلفة تغليب الحرمة فإن لها حالتين الانفراد عن الحرة وفيه الجواز والانضمام معها وفيه عدمه كيف وفى أن للأمة طبقتين تغليب الحل على الحرمة لأنا نجيب عن الأول بــأن التعبير عن الحالتين الأخيرتين بلفظ لا يجعلهما واحدة وعن الثاني بأنه لضرورة أن يــزول يقينًا الحل الثابت بالواحدة تمم الثانية لا لتغليب الحل والجواب عما قال أن الكفر والــرق لما اختلف أثرهما حيث منع الأول النكاح لخبث الاعتقاد والثانى لنقصان الحل لم يمكن أن يتحدا علة ليتغلظ بل بمنزلة اجتماع العلتين بلا هيئة اجتماعية كأحد ابنى عم هو زوج ولا نعلم ضرورية نكاحها وإلا لما بقى بعدما زالت الضرورة فيما تزوج حرة على الأمــة كمــا لو قدر المضطر على الحلال في خلال أكل الميتة لا يقال إنما بقى هنا لأن القــدرة على الأصل بعد تمام المقصود وهو العقد لأن النكاح عقد العمر فتمام مقصوده بفناء العمر نعم لها أثر في سلب استحبابه في المسألتين.

٣- قولــنا الفرقة فيما أسلم أحد الزوجين بعد الدخول وأبى الآخر ليست بالإسلام لأنه سبب عصمة الحقوق بالحديث بدليل توقيفها على العرض على الآخر حتى لو أسلم الثاني بقى النكاح إجماعًا ولا كفر الآخر لصحة النكاح معه ابتداء وبقاء فيضاف إلى فوت غرضــه لإباء الآخر عنه لأن مقاصد النكاح ممتنعة معه شرعًا ففات الإمساك بالمعروف فينوب القاضي منابه في التسريح بالإحسان كما في اللعان والإيلاء والجب والعنة أقوى من قولهم هى بالإسلام.

لكــن في المدخول بها عند انقضاء العدة كالردة على أن الردة أيضًا لا توجب الفرقة بنفسها إذ هى غير موضوعة لإبطال النكاح كالطلاق لوجودها بدونه في مرتد لا امرأة له بــل بطــريق المنافاة لأنه لما أبطل عصمة الشخص أبطلت عصمة أملاكه كمنافاة طرو الرضاء والمصاهرة لتسببهما للجزية فوجب أن يتعجل الفرقة بها مثلهما.

وكذا قياس ارتدادهما كما قال زفر رحمه الله إلا أنا تركناه بإجماع الصحابة رضى الله عنهم في عهد أبى بكر رضى الله عنه حين ارتدت العرب فلم يأمرهم بتجديد الأنكحة ولم ينكر عليه أو لأن ارتدادهما أدى من ارتداد أحدهما لانقطاع العصمة فيما بينهما أيضًا أي للكافر في حق المسلم حتى جاز نكاح مجوسيين ولو أسلم أحدهما لم يجز فلا يلحق به في بطلان النكاح فبان ضعف من جعل الإسلام والردة متساويين في سببية الفرقة بل في نفس سببيتهما من كل وجه في الأول ومضافة إلى انقضاء العدة في الثاني.

٤- قولنا مسح فلا يسن تكراره أقوى من قولهم ركن فيسن تكراره لعدم تأثير الركنية في التكرار بل في الوجود مع عدم اختصاص التكرار به بدليل المضمضة والاستنشاق وعكسه في بعض أركان الصلاة والحج بخلاف تأثير المسح في التخفيف حقيقة ومحلا وغرضًا ووجودًا.

الثاني بقوة ثبات الوصف على الحكم أي بفضل التأثير بأن يكون ألزم له من الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره ح بالأدلة المتعددة من النص والإجماع.

فروع:

١- قولنا مسح أدل على التخفيف من قولهم ركن على التكرار لشمول الركن موارد من قضيته إكماله فيها لا تكراره كما في أركان الصلاة والكلام في التكرار بطريق السنية إكمالا فلا يرد السجدة الثانية وأما التخفيف فلازم للمسح في كل ما لا يعقل تطهيرًا كالتيمم ومسح الخف وغيرهما بخلاف الاستنجاء.

٢- قولنا صوم رمضان متعين فلا يشترط تعيينه كصوم النفل أولى من قولهم فرض فيشترط تعيينه كصوم القضاء لأن تأثير الفرضية في الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية وبنية النفل عنده وتأدى الزكاة عند هبة جميع المال من الفقير أو تصدقه ولأن التعليل بالفرضية في إيجاب التعيين يختص بالصوم لأن التعيين في غيره لمعان أخر وبالتعين في عدم إيجابه لازم لكل متعين يتعدى من صوم النفل إلى الفرائض كما ذكرنا في الحج لتعين حجة الإسلام بدلالة الحال والزكاة لتعين المحل وإلى الودائع والغصب ورد المبيع الفاسد حيث لا يشترط في ردها أنه من تلك الجهات بل بأى طريق وجد يقع من الجهة المستحقة بخلاف أداء الدين وإلى عقد الإيمان بكسر الهمزة لا يشترط فيه تعيين أنه فرض مع أنه أقوى الفروض لتعينه وعدم تنوعه إلى فرض ونفل أو بفتحها فإنه إذا حلف على فعل عين كصوم يوم الجمعة أو ترك عين ففعل لا على قصد البر يقع عنه للتعين وإذا وجد فعل الحنث يثبت وإن وجد نسيانًا أو كرهًا أو خطأ لتعين وإلى غير ذلك كما إذا باع

السيف المحلى فأخذ بعض الثمن في المجلس يقع عن الحلية لتعين ثمنها للقبض.

٣- قولنا في المنافع لا تضمن بالإتلاف حفظًا لشرط ضمان العدوان وهو التماثل احترازًا عن فضل الأعيان على الأعراض أولى من قولهم ما يضمن بالعقد يضمن بالإتلاف كالأعيان تحقيقًا لجبر حق المظلوم لأن المنفعة مال كالعين والتفاوت المذكور مجبور بكثرة أجزاء المنفعة كمنفعة شهر في مقابلة درهم واحد كالتفاوت في الحنطة المضمونة بمثلها من حيث الحبات واللون ونحوهما فإثبات المثل في الضمانات تقريبى لا تحقيقى كما في إيجاب القيمة عند تعذر المثل وأنها بالحرز ولأنا بين إيجاب فضل على المتعدى وإهدار أصل على المظلوم والأول أولى سد الباب العدوان وذلك للتنصيص في الآية على المثل في كل باب من الضمانات بدنيا كان أو ماليًا فكان أثبت مما ذكروا ووضع الضمان أي إسقاطه في المال المعصوم ما يسوغ في الشرع في الجملة كالباغى والحربى يتلف مال العادل والمسلم فيجوز لعجزنا عن الدرك كبالمثل عند تعذره إلى القيمة أما إيجاب الفضل على من تعدى لا فيه فجور لا يجوز أن يضاف إلى الشرع والحكم له لأن نسبة الجور إليه بط إلا بواسطة جور العبد المنسوب إليه من حيث الإرادة والمشبه دون الرضاء والأمر وتأخير الأصل وهو حق المغصوب منه إلى دار الجزاء أهون من إهدار الوصف وهو دينية مال الغصب لأن تأخير الحق بالعذر مشروع لقوله تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

أما ضمان العقد فخاص ثبت فيه بخلاف القياس للحاجة وغيره ليس في معناه.

الثالث: بكثرة الأصول التي يوجد فيها جنس الوصف أو نوعه كما في مسح الرأس إذ يشهد لتأثير المسح في عدم التكرار أصول ولا يشهد لتأثير الركن في التكرار إلا الغيل خلافًا لبعض أصحابنا وأصحاب الشافعي لأن كثرة الأصول ككثرة الرواة في الخبر ولأنه ترجيح بكثرة العلة.

قلنا العلة هو الوصف لا الأصل وكثرة الأصول تفيد قوته ولزومه فهى كالشهرة أو التواتر أو موافقة رواية الفقيه الأعلم الحاصلة بكثرة الرواة لا كهى نعم هذا قريب من القسم الثاني بل والأول.

قال شمس الأئمة الأقسام الثلاثة راجعة إلى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور في قوة الأثر نفس الوصف وفى ثباته الحكم وفى كثرة الأصول.

الأصل الرابع بالعكس وهو عدم الحكم عند عدم الوصف وهذا أضعف وجوهه لأن العدم ليس بشيء لكن الدوران وجودًا وعدمًا مما يقوى الظن الحاصل بغيره كما مر.

فروع:

١- قولنا مسح لا يعقل تطهيرًا فلا يتكرر ينعكس في نحو غسل الجنب والحائض وما يعقل تطهيرًا كالاستنجاء وقوله ركن فيكرر لا ينعكس كما في المضمضة والاستنشاق.

٢- قولنا الأخوة قرابة محرمة للنكاح الذى هو استدلال فيوجب العتق إذ ملكه كالولاد ينعكس في بنى العم وقوله يجوز وضع زكاة أحدهما في الآخر فلا يوجبه كبنى العم لا ينعكس كما في الكافر.

٣- قولنا في بيع الطعام به مبيع عين فلا يشترط قبضه كالثوب به ينعكس في بدل الصرف ورأس مال السلم وقولهما لان لو قوبل كل منهما بجنسه حرم ربا الفضل فيشترط كالذهب والفضة لا ينعكس فيما أسلم ثوبًا في حنطة.

الفصل الخامس: في وجوهه بين المنقولين

وفيه أصناف:

الأول ما يحسب السند ولها أربعة موارد الأول الراوي ورجحانه إما في نفسه وفيه وجوه.

١- الفقه لاطلاعه بالبحث على ما يزيل الإشكال.

وقيل ذلك فيما يروى بالمعنى والأصح إطلاقه.

٢- علم العربية وقيل يعتمد على لسانه فلا يبالغ في حفظه والأول أولى لتحفظه عن مواضع الغلط.

٣- زيادة فقهية أو عربية.

٤- ظهور عدالته.

٥- معرفة عدالته بالخبرة لا بالخبر.

٦- أشهرية ضبطه أو عقله أو ورعه.

٧- حسن اعتقاده بخلاف المبتدع.

٨- اعتماده على الحفظ وتذكر السماع لا على الخط والنسخة قال الأرموى رحمه الله وفيه احتمال.

٩- زيادة الضبط.

١٠- قلة النسيان فيعارض الأشد ضبطًا الأقل نسيانًا.

١١- جزمه فيما يرويه.

١٢- سلامة عقله دائمًا.

١٣- كثرة ملازمة أهل الحديث.

١٤- عمله برواية نفسه.

١٥- مباشرته بمورد الحديث.

١٦- مشافهته.

١٧- قربه عند السماع.

١٨- نقله من أكابر الصحابة.

١٩- كونه غير مدلس.

٢٠- كونه غير ذى اسمين.

٢١- كونه غير ذى رجال تلتبس بالضعفاء في الأسماء.

٢٢- كونه مشهور النسب.

٢٣- كونه غير راو في الصبا.

٢٤- كونه غير محتمل فيه.

٢٥- معلومية أنه لا يروى إلا عن عدل.

٢٦- كونه صاحب الواقعة.

قال ابن الحاجب رحمه الله وكونه متقدم الإسلام والبيضاوى وتأخر إسلامه فوافق بأن الأول فيما علم اتحاد زمان روايتهما لثبات قدم الأقدم في الإسلام والثانى فيما علم موت المتقدم قبل إسلام المتأخر أو أن أكثر روايته قبل إسلام المتأخر والغالب كالمتحقق أو أن روايته هذه قبل رواية المتأخر وذلك لنسخها بها كما تقدم من المتقاربين في الإسلام من يعلم أن سماعه بعد الإسلام فهذه أكثر من ثلاثين وإما في تزكيته وجهان:

١- عدلـــية مزكى أحدهما أو أوثقيته أو بحثيته عن أحوال الناس لا أكثريته ويتضمن وجوهًا:

٢- التـــزكية بتفصيل أسباب العدالة ثم بالإجمال بصريح المقال ثم بالحكم بشهادته ثم بالعمل بروايته لأن الاحتياط في الشهادة أكثر فيتضمن وجوهًا.

المورد الثاني: الرواية وفيه وجوه

١- الاتفاق في رفعه.

٢- نسبته قولا لا اجتهادًا كما يقال وقع عنده فلم ينكر.

٣- ذكره سبب النزول.

٤- روايته بلفظه.

٥- علو إسناده أي قلة رواته.

٦- كونه معنعنا لا مسندًا إلى كتاب معروف ولا ثابتًا بطريق الشهرة بلا كتاب.

٧- كونه مسندًا إلى كتاب لا مشهورًا.

٨- كونه مسندًا إلى كتاب عرف بالصحة كالصحيحين لا إلى ما لم يعرف كسنن أبى داود.

٩- قرب الإرسال فإن مرسل الصحابى أولى لقبوله اتفاقًا ثم مرسل التابعى من مرسل من بعده أما الإرسال فأولى من الإسناد عندنا وعند الشافعية بالعكس وعند عبد الجبار يستويان.

لنا أولا أن الثقة لا يقول: قال النبي عليه السلام إلا إذا قطع بقوله.

وثانيًا قول الحسن رضى الله عنه إذا حدثنى أربعة نفر من أصحاب رسول الله قلت قال رسول الله ﷺ أجاب الأرموى عنهما بأن ظاهره الجزم ولا جزم هنا فيحمل على ظنه أنه قال ففيه مجرد ظنه وفى المسند يحصل الظن في جميع الرواة وفرق في الإرسال بين قال رسول الله وبين عن رسول الله لأنه في معنى روى وليس شيء بشيء أما الأول فلأن المراد بالجزم القدر من الظن المصحح للنسبة ولا نم حصوله عند التصريح بالإسناد المحمل للعهدة وأيضًا فيه ظنون جميع الرواة بوجه ضمنى أقوى.

وأما الثاني فلأن عدم التصريح بمن يتحمل العهدة تحمل لها ولا فرق في ذلك بين العبارتين وأجيب أيضًا باحتمال أن يكون قطعة عن اجتهاد خطأ في عدالة الراوي ولا تقليد للمجتهد فلا بد من ذكر الرواة ليجتهد في عدالتهم وقد لا يعلم المرسل جرح الراوي ويعلم هو.

قلنا على أن الاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور وإلا لم يعتبر ظن صدق شيخه عند الإسناد أيضًا لا يفيد الأولوية بل يقتضي أن لا يصح قبوله إلا بعد الاجتهاد في راو وراو لم يكن للعلم بأن الشيخ لا يروى إلا عن عدل أثر وليس كذلك لأن الاتباع لغلبة ظن الصديق لا سيما من المجتهد لا يسمى تقليدًا كما مر مرة وأما قراءته على الشيخ فأولى من العكس عندنا خلافًا للشافعية وقد مر وأما قولهم المتواتر أولى من المسند فليس من باب الترجيح إذ المراد إما المتواتر القطعى الدلالة فلا يعارضه شيء أو الظنى الدلالة فلا نعلم أولويته بل ربما يرجح المسند كما يخصص العام المخصوص من الكتاب بالخبر والقياس والتخصيص بطريق التعارض.

المورد الثالث المروى: وفيه وجوه

١ – أنه مسموع فقوله سمعته أولى من قال النبي عليه السلام.

٢ – أنه جرى عند الرسول وسكت لا أنه سمع وسكت.

٣ – أنه صيغة واردة منه عليه السلام لا أن الراوي فهمه وأداه بعبارته.

٤ – غرابته فيما لا يعم به البلوى عليها فيما يعم به إن قبل للاختلاف في قبول الثاني.

٥ – فصاحة لفظ الخبر لا مزيد فصاحة في الأصح.

المورد الرابع المروى عنه

كما بما لم يثبت لرواية الأصول إنكار له أو بما لم يقع للناس إنكار لرواته وأكثر النقول يساعد الأول.

الصنف الثاني: ما يحسب المتن منها ما يقدم من رجحان المنفرد على المشترك والعام الغير المخصوص على ما خص منه وغير المأمول عليه لا الخاص على العام بل يتعادلان خلافًا للشافعية وكذا المطلق والمقيد ومن المحكم ثم المفسر ثم النص ثم الظاهر على الخفى ثم المشكل ثم المجمل على المتشابه ومن الحقيقة على المجاز بحسب كل قسم حتى الحقيقة المستعملة على المجاز المتعارف لا بالعكس خلافًا للإمامين والمجاز المتعارف على الحقيقة المتعذرة أو المهجورة والمجاز على المشترك.

وقيل بالعكس ومن الصريح على الكناية ومن العبارة ثم الإشارة ثم الدلالة على الاقتضاء والواضحة من الإشارة والدلالة على الغامضة والمستغنى عن الإضمار ثم المحذوف على المَتقضى لأنه كالمنطوق فهذه أكثر من عشرين.

ومنها وجوه أخر:

١ – النهى على الأمر لأن دفع المفسدة أهم.

٢ – الأمر على الإباحة في الصح للاحتياط.

وقيل بالعكس لوحدة معناها وكثرة معانى الأمر ويسرها واشتمالها على مقصود الفعل والترك ولا شك في أولوية الأول فيما أصله الاحتياط.

٣ – النهى المحتمل كالمتحقق على الإباحة وعليه الكرخى وعند عيسى بن أبان وأبى هاشم سيان.

لنا قوله عليه السلام «ما اجتمع الحرام والحلال إلا وقد غلب الحرام على الحلال».

وقوله عليه السلام: «دع ما يريبك» الحديث وإن عثمان رجح التحريم في الأختين المملوكتين ولأن تطليق إحدى النساء وإعتاق إحدى الإماء عند النسيان يحرم الكل ولأنه

أحوط فإن ترك المباح أولى من فعل الحرام.

لهم ما مر من فوائد الإباحة ولا ريب في عدم انتهاضها.

٤- أحد المجازين يقربه ثم الحقيقة وشهرة علاقته وقوتها كمن السبب إلى المسبب على عكسه للاستلزام وقرب قوتها من الاعتبار باجتماع القوة الجنسية والنوعية كمن السبب الغائى فإن صحة الانتقال فيه من الطرفين اتفاقية كما مر ويرجحان أمارة مجازيته متفاوتة قبولا وردًا وظهورًا وخفاء ما مر والأشهر مطلقًا أي لغة وعرفًا وشرعًا ثم المستعمل شرعًا في معناه اللغوى ثم الشرعى على غيره ثم العرفى على اللغوى فيتضمن تسعة عشر وجهًا في المجاز.

٥- معدد جهات الدلالة على الأقل بعد ترجيح ما مع المطابقة ثم التضمن على الالتزام.

٦- الاقتضاء لضرورة الصدق لأنه أقرب إلى العبارة.

٧- الإيماء لانتفاء العبث والحشو في كلام الشارع لكونه إشارة واضحة راجح عليه لترتيب حكم على وصف.

٨- المؤكد على غيره كان بالتكرار وغيره.

٩- التأسيس على التأكيد.

١٠- الدال على المقصود بلا واسطة.

١١- المذكور معارضه معه كأحاديث كنت نهيتكم فهذه ثلاثون ومجالها أوسع منها.

الصنف الثالث: ما يحسب المدلول وفيه وجوه

١- الحظر على الإباحة في الأصح.

وقيل بالعكس لئلا يفوت مصلحة اعتقدها المكلف في الفعل والترك وإذ لو قدم الإباحة لكان إيضاح واضح هو الجواز الأصلى وليس شيء بشيء لأن اعتقاده ربما يكون خطأ فالمصلحة الصحيحة فيما عينه الشرع من الترك في النهى والفعل في الوجوب ولأنه لو عمل بالإباحة لزم كثرة النسخ والتغيير على أن المحرم يعادل الموجب الراجح على المبيح.

٢- الحظر على الندب كالوجوب عليه وعلى الكراهة الكل للاحتياط.

٣- مر بحث النفى والإثبات.

٤- درء الحد على إيجابه للحديث ولأنه ضرر خلافًا للمتكلمين

٥- قال الكرخى الإطلاق والعتق على عدمها لأن الأصل عدم القيد.

وقـــيل بالعكس لأن هذا النزاع فيما بعد ثبوت الزوجية والرق فالأصل هما لأن دليل صـــحتهما مرجح على نافيها وهو الأصل وهذا يوافقه والأصح الأول لأن الموجب محرم للتصرف والنافى مبيح والحظر أولى من الإباحة ولأن دليل الطلاق والعتق فيما بعد ثبوت الزوجية والرق هو المثبت فيرجح على النافى لأن النفى هنا مما لا يعرف بدليله لاستبداد المالـــك بهما بخلاف النزاع في صحة الزوجية والرق فإن المثبت ثمة دليل صحتهما ولذا قلنا يرجحان بينة الحرية الأصلية بعد ثبوت الرق لا قبله وقيل مطلقًا لأن حر الأصل ذو يد لنفـــسه والحرية الأصلية بعد ثبوت الرق لا قبله وقيل مطلقًا لأن حر الأصل ذو يد لنفسه والحرية الأصلية سبب غير متكرر كالنتاج.

٦- التكليفى على الوضعى لأنه المقصود والمحصل للثواب.

وقيل الوضعى لأنه لا يتوقف على فهم وقدرة.

٧- الأخف على الأثقل لنفى الحرج وقيل بالعكس لكثرة الثواب.

٨- المقرون بالتهديد فهذه أكثر من عشرة.

الصنف الرابع ما يحسب الخارج وفيه وجوه:

١- موافقة عمل السلف أو أكثرهم أو الخلفاء الأربعة أو أهل المدينة أو عمل الأعلم فهذه خمسة.

٢- أحد المؤولين لرجحان تأويله.

٣- التعـــرض لعلة الحكم حتى قيل في ترجيح العمومات المفهوم من صريح شرط لا كالمتـــبدأ المتـــضمن لمعـــناه راجح على النكرة في سياق النفى والجمع المستغرق المحلى والمـــضاف لدلالـــته علـــى التعليل ثم الجمع المحلى والموصول على المفرد المحلى لكثرة الاستغراق ثمة والعهد هنا.

٤- أحد العامين في مورده والآخر في غير ذلك المورد للخلاف في تناول الأول إياه.

٥- مثله عام المشافهة فيمن شوفهوا به مع العام الآخر.

٦- عام لم يعمل به أصلا على ما عمل لئلا يلغو.

وقيل بالعكس لقوته باتصال العمل.

٧- العام الأقرب بالمقصود.

٨- الخبر الذى فسره راويه قولا أو فعلا.

٩- النص الذى معه قرينة التأخر لدلالتها على الناسخية كتأخر إسلام راويه كما مر وتـــضيق تاريخـــه نحـــو ذى العقـــدة من سنة كذا بخلاف سنة كذا والتشديد فيه فإن

التشديدات جاءت حين ظهر شوكة الإسلام وكذا كل ما يشعر بشوكته ويتضمن أكثر من عشرين.

الفصل السادس في وجوهه بين المعقولين

وفيه أربعة أصناف:

الأول ما بحسب أصله وفيه وجوه:

١- قطعية حكم أصله وذكرناها مع أن القطعى لا يعارضه الظنى حتى يرجح لأن الترجيح إنما هو بين القياسين ولا يكون القياس بقطعية حكم أصله قطعيًا والمراد بالقطعى هنا قطعى المتن والسند وبالظنى الأقسام الثلاثة الباقية.

٢- بحسب قوة ظن دلائله الظنية فيتضمن جميع ما مر في ترجيح النصوص.

٣- قال في المنهاج يرجح على الإجماع لأنه فرعه والحق عكسه لأن النص يقبل التخصيص والتأويل دون الإجماع لأنه فرعه والحق عكسه لأن النص يقبل التخصيص والتأويل دون الإجماع وليس الإجماع فرعًا لكل نص.

٤- بالاتفاق على عدم نسخه.

٥- بالاتفاق على جريه على سنن القياس.

٦- بالاتفاق على كونه معلولا للحال.

٧- بالاتفاق على كونه شرعيًا لا كالعدم الأصلى.

الصنف الثاني: ما بحسب العلة وفيه وجوه:

١- قطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها.

٢- بقوة ملكها كالنص الظاهر حسب مراتبه السالفة والإجماع الظنى الثبوت على غيرهما من المسالك وقيل الإجماع أولى من النص كما مر.

٣- تنقيح المناط أولى من تخريجه كانا ملكًا تامًا أو بعضًا منه.

٤- تنقيحه بالقاطع أولى مما بالظنى.

٥- بقوة ظن الدليل المنقح.

٦- ما اتفق على صحة عليته فالمتحدة من المتعددة والوصف الحقيقى من الإقناعى الاعتبارى والحكمة المجردة وإن كان بواسطتها والثبوتى من العدمى والباعث من مجرد الإمارة إن جوز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة إن جوزت والمطردة من المنقوضة ولو لمانع حتى المطردة الغير المنعكسة من المنعكسة الغير المطردة وما سلف أن المطردة بالانعكاس أولى منها لا به والجامعة المانعة للحكمة

والمناسبة على الشبهية إن جوزت والمؤثرة على الكل إن جوز غيرها وكذا نظائرها ويتضمن أكثر من خمسة عشر.

٧- المتعدية إلى فروع أكثر.

٨- المنقوضة التي دليل التخلف فيها أقوى.

٩- العلة التي لا معارض لها في الأصل.

١٠- التي هي أقوى من معارضها مما ليست أقوى من المعارض.

١١- الضروريات من أصل الحاجية.

١٢- الحاجية من التحسينية.

١٣- مكملة الضرورية من أصل الحاجية.

١٤- في الضروريات الدينية من الدنيوية للاهتمام.

وقيل بالعكس لحاجتنا ثم النفسية ثم النسبية ثم العقلية ثم المالية فهذه خمسة.

١٥- الإيماء أولى من الاستنباط وفى المنهاج الدوران والسير والشبه أولى من الإيماء لاحتياجه إلى أحدها وفى شرح المختصر الإيماء يقدم على الاستنباط بلا إيماء وهو الحق لأنه من المنطوق بخلافها وفى التنقيح الإيماء أولى من المناسبة.

وفيه بحث لأنه يفتقر إليها إلا أن يريد مجردة أولى من مجردها لأنه منطوق أما إذا اجتمعا فمسلك واحد.

١٦- السير أولى من الشبه إن اعتبر.

١٧- في المؤثرات يرجح الأقرب فالأقرب فاعتبار نوع الوصف في نوع الحكم بالنص أو الإجماع أولى منه بترتب الحكم على وفقه والنوع في النوع في كل من النص والإجماع أولى من الثلاثة الباقية ثم جنس الوصف في نوع الحكم فيهما من عكسه كذا في التنقيح لأن الحكم أصل المقصود وعكسه ابن الحاجب قيل وهو الحق لأن العلة هى العمدة في التعدية فكلما كان التشابه فيها أكثر كان أقوى.

قلنا تأثير العلة استلزامها واستلزام جنسها لنوع الحكم يقتضي استلزام عينها إذ لا يلزم منه استلزام جنسها وكذا لزوم الجنس لزوم لازم المقصود ولا يلزم من لزوم اللازم لزوم الملزوم فلا يتم التقريب.

فإن قلت فلا يصح التعليل بنوع الوصف بجنس الحكم.

قلنا نعم لولا ترتب الحكم على وفقه في الجملة ومن هذا يعلم أن الترتب بين النوعين

شرط قبول العلة في مذهبنا كما قلنا لا كما في التنقيح ثم عكسه فيهما أولى من الجنس في الجنس وما بين الأجناس فيهما بحسب ترتبها قربا وبعدًا وسلف حكم المركب منها فيتضمن مفرداتها ستة عشر ومركباتها الثنائية بعد ترجيح ما فيه النوع في النوع على غيره ثم ما فيه الجنس في النوع ثم ما فيه عكسه يبلغ مائة وعشرين ترجيحًا أما الثلاثية والرباعية وما فوقهما فأضعاف ذلك.

تنبيه: ما ذكره أصحابنا من الترجيح بقوة الأثر أو ثبات الوصف أو كثرة الأصول مجمل تفصيله هذه الأقسام لأن قوة الأثر اعتبار الشارع إياه كالنوع في النوع وثباته اعتباره متعددًا كبالنص والإجماع وكثرة الأصول تعدد مواضع اعتباره ولو بدليل واحد.

الصنف الثالث: ما بحسب حكم الفرع:

١- مشاركته للأصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الأجناس الأقرب فالأقرب ويتضمن سبعة عشر.

٢- نحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم للحظر والوجوب على الندب والإباحة والكراهة وللإثبات على النفي وللطلاق والعتاق على عدمها ولدرء الحد عليه وللأخف على الأثقل وللحكم الزائد على غيره كالندب على الإباحة وغيرها ويتضمن أكثر من اثنى عشر.

٣- ثبوته قبل القياس إجمالا والقياس لفضله من ثبوته ابتداء لاختلاف في الثاني.

٤- بقطع وجود العلة فيه.

٥- بقوة ظن وجود العلة.

الصنف الرابع: بحسب الخارج:

ويجرى ما مر في النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور منه من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك.

الفصل السابع في بيان المخلص

عند تعارض وجوهه إذا تعارض وجهًا ترجيح ذاتى قائم بنفسه أو ببعض أجزائه وحالى عارضى يتوقف على الأول أو يحصل بقياسه إلى غيره فالذاتى أولى لوجهين:

١- سبق الذات كاجتهاد أمضى حكمه.

قال شمس الأئمة إذا حكم بشهادة مستورين بالنسب أو النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لآخر.

٢- قيام الحال به فلو اعتبرت لزم نسخ الأصل بالتبع.

فروع:

١- ابن ابن آخر لأبوين أو لأب أحق بالتعصيب من العم لأن الترجيح بالأخوة ترجيح للأخ بذات القرابة لأنها مجاورة في صلبه أو لعمومه في صلب أبيه وترجيح العم بقرب القرابة الذى هو خالها لوحدة الواسطة بخلاف ترجيح ابن الأخ لأب في التعصيب من ابن ابنه بالقرب للاستواء في الأخوة.

٢- العمة لأم أحق بالثلثين من الخال لأبوين لأن الإدلاء بالأب أرجح من حيث نفس القرابة ورجحان الخال من حيث قوتها.

٣- صنع الغاصب بالصناعة ونحوها يقطع حق المالك لقيامه ذاتًا من كل وجه وهلاك العين من حيث تبدل الاسم فيرجح الأول بالوجود.

وقال الشافعي رضى الله عنه الصنعة باقية بالمصنوع تابعة له.

قلنا هذا ترجيح بالبقاء الذى هو حال الوجود وبنسبته إلى الزمان ثم التبعية لا تبطل حق صاحبه فإن حقه في التبع كهو في الأصل محترم بخلاف هلاك الشيء ولو من وجه.

٤- جواز النية قبل نصف النهار في صوم عين كما مر أن ترجيحنا بالكثرة التي هى صفة الأجزاء التي بها الوجود أولى من ترجيح الخصم بوصف العبادة الحاصل بشرع الله تعالى.

٥- قال أبو حنيفة رضى الله عنه فيمن له خمس من إبل سائمة مضى من حولها شهور فملك ألف درهم فتم الحول فزكاها فباعها بألف لا يضمه إليه لئلا يلزم التنافى بعض الحول بل يستأنف الحول فإن وهب ألفًا آخر يضمه إلى الألف الأول لقرب تمام حوله أما ربح ثمن السائمة فيضم إلى أصله وذلك لأن كونه نماء عن الإبل ترجحه ذاتًا فلا مكانه لا يرجح بقرب الحول الذى هو الحال بخلاف الأول.

الفصل الثامن

في التراجيح الفاسدة التي يقول بها الشافعية

١- لغلبة الأشباه إن جوز توارد العلل المؤثرة فترجيح القياس به معنى لأن ركنه الوصف بخلافه بكثرة الأصول وإلا فشبه واحد مؤثر أقوى من ألف شبه غير مؤثرة كقولهم أخ يشبه الولد محرمية وابن العم وجوهًا كجواز وضع الزكاة وحل حليلة كل للآخر وقبول الشهادة ووجوب جريان القصاص من الطرفين.

٢- بعموم العلة إذ يكثر أحكام الشرع بكثرة الفروع كقولهم الطعم أحق بعلية الربا من الكيل لشموله القليل.

قلنا الوصف فرع النص ومستنبط منه والعام كالخاص فيه عندنا وعنده يقصى الخاص عليه فكيف يعكس هنا وفرقوا بأن إسقاط الدليل خلاف الأصل فالأصل تقليله وذلك في النصين بترجيح الخاص لأن لا يسقط العمل بالعام بالكلية أما كل من العلتين فيسقط الآخر فما يقل فائدته بالإسقاط أحرى.

وفيه بحث لأن عموم العلة مجاز عن إطلاقها فتناولها تناول احتمال والأصل المحقق فيه عدم الشمول.

٣- بقلة الأوصاف فذات وصف كالطعم أولى من ذات وصفين كالقدر والجنس لكونه أقر إلى الضبط وأبعد من الغلط والخلاف قلنا العلة فرع النص الذى موجزه ومطوله سواء مع أن التفرد والتعدد صورة إنما الترجيح باعتبار المعنى المؤثر وفيه شيء لأن الخروج عن عهدة التكليف باليقين أمر مرغوب فيه إجماعًا وفى الاحتراز عما فيه الخلاف ذلك فالأولى أن يحمل كلام المشايخ هنا على أن الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول به باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من إشارة المماثلة المذكورة فيه فأين هذا من ذاك.

٤- بكثرة الأدلة لأن الظن بها أقوى وأبعد عن الغلط إذ كل يفيد قدرًا من الظن ولأن ترك الأقل أسهل والحق فساده وهو مذهب الإمام أبى حنيفة وأبى يوسف رحمه الله.

فأولا لما مر من معنى الترجيح لغة.

وثانيًا: لأن استقلال كل بإفادة المقصود جعل الغير في حقها كأن لم يكن لأنه تحصيل الحاصل ولئن سلم فلا شيء يفيده المجموع من حيث هو لعدم الهيئة الوحدانية فإن المبحث شيء مع شيء لا شيء لشيء مع شيء فالحرف الكلى الفارق بين اعتبار الكثرة وعدم اعتبارها أن الكثرة التي نيط الحكم بها من حيث تعتبر الهيئة الوحدانية فيها وهو المعنى بقولنا من حيث هو مجموع معتبرة كالشاهدين لا الثلاثة والأربعة إلا في الزنا لأن القاعدة المضبوطة شرعًا في الشهادة هى هيئتها الواحدانية المعتبرة لا جزئيات الظنون ولذا كان المتعدد أقوى من الواحد وإن كان صديقًا وككثرة الأصول في حق حصول قوة التأثير وكالأكثر المقام مقام الكل في الصوم الغير المبيت وغيره وككثرة الرواة المحصلة للشهرة أو التواتر لأن الشرع أثبتهما هيئة مضبوطة مانعة للتوافق على الكذب فهى كالكثرة المنوط بها جر الأثقال وأمر الحروب في الحسيات والتى نيط بها الحكم من حيث هى فرادى لا تعتبر ككثرة الأدلة والرواة التي لم يجاوز حد الآحاد فهى ككثرة المصارعين المعارضين لواحد وبهذا يندفع دليلهم.

وثالثًا: لأن تعارض الأدلة للجهل بالناسخ والتعدد ليس دليل الناسخية لجواز انتساخ الكل بواحد وكذا العلل لجواز سقوطها بواحد أقوى.

فإن قلت مخالفة الدليل محذور والزائد لا معارض له فلا يجوز مخالفته.

قلنا لولا أن الواحد يعارض الكل لكان التعدد دليل النسخ.

فإن قلت لا شك في ازدياد الطمأنينة به.

قلنا إن أريد بها في اليقينية اليقين وفى الظنية القدر المقصود ففيه تحصيل الحاصل ومنه أن الإيمان لا يزيد وإن أريد الزائد عليه فممنوع إلا أن يبلغ حد الشهرة أو التواتر ولئن سلم لحين لم يعتبر الهيئة الوحدانية لم يكن المطلوب بالأدلة واحدًا والمبحث ذلك نعم إن أريد انشراح الصدر بإعداد الثاني ليفيد المقصود على تقدير ظهور فساد الدليل الأول فمسلم لكن قوة الحصول غير نفسه ولذا فسرها في الكشاف بانضمام الضرورة إلى الاستدلال الذى فائدته انقياد الوهم للعقل وعدم معارضته لا إثبات الأمر الزائد وهو الحكمة في ضرب الأمثال وكل إلحاق معقول بمحسوس.

ورابعًا لقياسها أعلى الفتوى والشهادة لأن قوله عليه السلام «نحن نحكم بالظاهر»[(١)] يومئ إلى إلغاء الزائد وإن العبرة بالقاعدة الشرعية لا باليقين ولا بجزئيات الظنون قبل الاندراج تحتها وبهذا يندفع جوابهم بمنع حكم الأصل عند المالكية فيهما وعند الشافعية في الفتوى وفرقهم بأن عدم الترجيح بالكثرة في الشهادة لضرورة قطع الخصومة وعدم تطويلها ولا ضرورة في الفتوى والأدلة والرواية فإن ما ذكرنا لا يفرق بينها.

فروع:

لا نرجح عندنا بكثرة الرواة وإن كان بها أقرب من الشهرة والتواتر وأبعد من الغلط والكذب والنسيان لما مر ولا النص بمثله ولا القياس بقياس مغاير العلة أما بمغاير الأصل دون العلة فنعم ولا هو بنص خلافًا لشرذمة ولا عكسه إذ لا عبرة بالقياس معه ولا ذو جراحات على ذى جراحة فينصف الدية بينهما بل جاز الرقبة على قاطع اليد لقوة أثره ولا أحد الشفيعين بشقصين متفاوتين باتفاق الشافعي رحمه الله حيث لا يجعل الكل لمستحق الأكثر لكنه يجعل الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فيقسم بقدره وغلط في أن جعل حكم العلة الفاعلية متولدًا منها ومنقسمًا على إجزائها فإن الثابت عندنا أن عمل المؤثر ليس بطريق التوليد بل بإجراء العادة على خلق الأثر بعد تمام إجزائه فلا أثر فيه

(١) تقدم تخريجه.

لبعـــضها فجعل جزء العلة علة الجزء نصب الشرع بالرأى وأما الملك للمرافق فعلة مادية لحصولها منه لا به ولا تعصيب أحد ابني عم بالزوجية اتفاقا ولا بالأخوة لام إلا عند ابن مسعود رضى الله عنه قاس على أخوين لأب أحدهما لأم.

قلنا: ترجيح العلة بزيادة من جنسها غير مستقلة والأخوة لأم من الأخوة لأب كذلك للتبعـــية بالجنسية واتحاد حيز القرابة المحصلين للهيئة الاجتماعية بخلاف الأولين مع دعم استقلالها في استحقاق التعصيب بخلاف أخوين لأم أحدهما لأب.

٥- تـــرجيح الرواة بالذكورة والحرية كما قال البعض بهما لأن خبر الحرين أولى من خـــبر العبدين والحرتين في مسائل الاستحسان أولوية خبر المتعدد فيها ذكره محمد رحمه الله.

قلنا: الصحابة يرجحوا في مباحثهم بهما ففيه خرق إجماعهم وذا الاحتمال أن يكون مـــا يرويه العبد أو الأنثى ناسخًا أما مسائل الاستحسان ففيهما معنى الشهادة في حقوق العـــباد لأنه عن معايشة وللصفات المذكورة مدخل فيها وما نحن فيه خبر محض مختص والله أعلم.

أما الخاتمة ففى الاجتهاد وما يتبعه من مسائل الفتوى. وفيها فصول:

الفصل الأول في تفسير الاجتهاد وشرطه

هو لغة قيل تحمل الجهد بالفتح أي المشقة وقيل استفراغ الجهد بالضم أي الطاقة[1].

وشـــريعة استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى فرعى وهو المراد ببذل المجهود لنيل المقصود خرج استفراغ الوسع من غير الفقيه ومنه لا في معرفة حكم شرعى ظنيًا كان أو قطعيًا وفيها قطعيًا ولا فرعيًا بل كلاميًا أو أصوليًا.

وقـــيل بذل الوسع لتحصيل حكم شرعى فرعى ممن اتصف بشرطه[2] وهذا أعم من وجهين:

١- أن الاستفراغ بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد.

٢- أن تحـــصيل الحكم أعم من علمه وظنه وعلم بذلك ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجـــتهد فيه وهو حكم شرعى فرعى ظنى عليه دليل فالأول فضل عن العقلى والحسى

---

(١) انظر القاموس المحيط للفيروزابادى (٢٨٦/١) مادة (جهد).

(٢) انظـــر المستصفى لحجة الدين الغزالى (٣٥٠/٢)، المحصول لفخر الدين الرازى (٤٨٩/٢)، أحكام الإحكـــام للآمـــدى (٢١٨/٤)، اللمع لأبى إسحاق الشيرازى (ص/٧٦)، نهاية السول للإسنوى (٥٢٤/٤-٥٢٩)، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام (ص/٢٣٣).

والثاني عن الكلامى والأصولى والثالث عن ضروريات الدين كالعبادات الخمس والرابع يفيد أن ثبوت لا أدرى لا ينافى الاجتهاد.

وشرطه أن يحوى علومًا ثلاثة:

١- أن يعرف آيات القرآن المتعلقة بمعرفة الأحكام لغة أي إفرادًا وتركيبًا فيفتقر إلى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان سليقة أو تعلمًا وشريعة أي مناطات الأحكام وأقسامه من أن هذا خاص أو عام أو مجمل أو مبين أو ناسخ أو منسوخ أو غيرهما وضابطه أن يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع.

٢- معرفة السنة المتعلقة بها منها أي لفظها لغة وشريعة كما ذكرنا وسندها أي طريق وصولها إلينا من تواز وغيره ويتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والتصحيح والتسقيم وغيرها وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم لتعذر حقيقة حال الرواة اليوم.

٣- معرفة القياس بشرائطه وأركانه وأقسامه المقبولة والمردودة ويستلزم معرفة المسائل المجمع عليها لئلا يخرق به لا الكلام لإمكانه بالإسلام تقليدًا والأولى أن يعلم قدرًا به يتم نسبة الأحكام إلى الله تعالى من وجوده وقدمه وحياته وقدرته وكلامه وجواز تكليفه وبعثة النبي عليه السلام ومعرفة معجزته وشرعه وإن لم يتحر في أداتها التفصيلية ولا الفقه لأنه ثمرة الاجتهاد وإن كان ممارسته طريقًا إلى تحصيله في زماننا هذا.

ثم هذا عند عدم التجزية وعند من يجوز الاجتهاد في بعض المسائل فقط فشرطه معرفة ما يتعلق بذلك وهذا في المجتهد المطلق أما المقيد فلا بد له من الإطلاق على أصول مقلده لأن استنباطه على حسبها فللحكم الجديد اجتهاد في الحكم وللدليل الجديد للحكم المروى تخريج.

الفصل الثاني في حكمه

أثره الثابت به غلبة الظن بالحكم على احتمال الخطأ فلا يجرى في القطعيات أصولا وفروعًا وبناؤه على أن مصيب المجتهدين واحد عندنا لأن في كل من الحوادث حكمًا معينًا لله تعالى خلافًا للمعتزلة.

وتوفية الكلام في هذا المقام أن المسألة الاجتهادية إما أصلية أو فرعية.

وح وإما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم قبل الاجتهاد بل يكون الحكم هو ما أدى هو إليه فإما أن يستوى الكل في الحقيقة أو كان بعضها أحق وإما أن يكون وح إما أن لا يدل عليه أو يدل إما بدليل قطعى فيستحق المخطئ العقاب ونقض حكمه أو بديل ظنى

فلم يستحق سواء كان المخطئ مخطئاً ابتداء وانتهاء أو انتهاء فقط فلنذكر لبيانها أربعة مباحث.

الأول أجمع المليون على وحدة المصيب في العقليات وأن النافى لملة الإسلام كلها أو بعضها كافر لكن في أنه آثم خلاف الجاحظ في المجتهد دون العائد مع أن يجرى عليه في الدنيا أحكام الكفار اتفاقًا وفى أنه مخطئ خلاف العنبرى.

قال في البديع وأول نفى الإثم بالاجتهاد في مسائل الكلام كنفى الرؤية لا في صريح الكفر.

والأصح أن خلافهما في مطلق الكافر كان من أهل القبلة أو لم يكن إذ القول بأن اليهودى غير مخطئ في نفيه نبوة نبينا عليه السلام ليس بأبعد من القول بأن المجتهد من أهل القبلة غير مخطئ في أن الله تعالى جسم وفى جهة وزاد العنبرى أن كل مجتهد في العقليات مصيب فإن أراد وقوع معتقده لزم التناقض كوقوع قدم العالم وحدوثه وإن أراد عدم الإثم محتمل.

لنا إجماع المسلمين قبل ظهور المخالف على قتلهم وقتالهم وأنهم من أهل النار ومعاندين ومجتهدين أما التمسك بظواهر النصوص فلا يفيد قطعًا لجواز التخصيص يعتبر المجتهد.

لهم أن مكلفيهم باعتقاد نقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق لأن المقدور الاجتهاد الذى هو الفعل لا الاعتقاد الذى هو لازمه لأنه صفة.

قلنا لا نعلم أن اعتقاد النقيض غير مقدور فقولنا المجتهد منعقد لمجتهده بالضرورة ضرورة بشرط المحمول أي ما دام معتقد فامتناع اعتقاد نقيضه أيضًا كذلك والذى لا يكلف به هو الممتنع العادى كحمل الجبل وأما كونه صفة فغير قادح كجميع العلوم الكسبية.

المبحث الثاني

قال جمهور المتكلمين منا كالأشعرى والقاضى ومن المعتزلة كأبى الهذيل والجبائيين واتباعهم ما ظنه كل مجتهد في مسألة لا قاطع فيها هو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلديه ولا حكم له قبل الاجتهاد والحق مذهبنا أن الله تعالى فيه حكمًا قبله والمصيب واحد وأبو حنيفة والشافعي ومالك وأحمد نقل عن أربعتهم تصويب كل مجتهد والقول بوحدة الحق وتخطئة البعض(١).

(١) انظر المستصفى لحجة الدين الغزالى (٣٦٣/٢)، المحصول لفخر الدين الرازى (٥٠٣/٢-٥٠٤)، إحكام الأحكام للآمدى (٢٤٦/٤)، نهاية السول للإسنوى (٥٦٠/٤-٥٦٢)، اللمع لأبى إسحاق =

لنا الكتاب والسنة والأثر ودلالة الإجماع والمعقول.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] أي الحكومة وكان حكم داود بتبادل الملكين بالاجتهاد دون الوحي كفداء العبد الجانى وإلا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه فلو كان كل منهما حقًا لم يكن لتخصيص سليمان جهة قبل جهته ترك إلا حق.

قلنا فلم يحل لسليمان الاعتراض لأن الافتيات على رأى من هو أكبر لا يصح فكيف على الأب النبي ويشير إليه ذكر ففهمناها دون فزدنا فهمه إياها فالتقييد بأن معناه ففهمناه الحكومة التي هى أدق خلاف الظاهر.

والقول بجواز الاعتراض لتركه الأولى فإنه في الأنبياء بمنزلة الخطأ في غيرهم مع بعده بما ذكرنا تخطئة في المال وهو المطلوب.

وقول سليمان غير هذا أرفق للفريقين مع أنه خير واحد لا يقتضي جواز الحكمين فلعل الأرفقية موجبة للتعيين وقوله تعالى: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] يحتمل إيتاء الحكمة ومناسبة الأحكام والعلم بطريق الاجتهاد وهو الظاهر المراد هنا للقرائن السابقة.

وأما السنة والأثر فالأخبار والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ وتخطئة بعضهم بعضًا بحيث تواتر القدر المشترك وما فعلوا من حمل التخطئة على صورة وجود القاطع أو ترك استقصاء المجتهد فيقول ابن مسعود رضى الله عنه أن يكون صوابًا أي إن استقصيت وإن يكن خطأ أي إن قصرت فبعيد لا سيما بين الصحابة.

وأما دلالة الإجماع فهى أن القياس مظهر لا مثبت فالثابت ثابت به النص حقيقة والحق في الثابت به واحد لا غير وهذا ينهض على من يعترف أن القياس مظهر وعلى بعض المدعى لأن الاجتهادى ربما يثبت بغير القياس من الأدلة الظنية ولا إجماع على اتحاد الحق إلا فيما لا خلاف فيه.

وأما المعقول فمن وجوه:

١- من حيث الحكم وهو أن كون الفعل محظورًا وغيره وواجبًا وغيره اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكمًا شرعيًا.

قيل يجوز بالنسبة إلى شخصين كالميتة للمضطر وغيره والمنكوحة للزوج وغيره كفى

=
الشيرازى (ص/٧٣).

زمانين تخلل بينهما نسخ ولا يجاب عنه بأن نبينا عليه السلام لما بعث إلى كافة الأنام كان المشروع الواحد مشروعًا في حق الكل كالمنصوص لا يتغير إلا بتغير الشرع لا بتغير الفهم والقياس لإظهار المنصوص وتعديته فيكون حكمه حكمه لأنه مسلم من حيث وجوب العمل بما أدى إليه اجتهاده لا من حيث تعينه ألا يرى إلى جواز العمل بأى قياسين متعارضين بشهادة القلب لا بأى نصين متعارضين بل بإلزام جمع المتنافيين بالنسبة إلى واحد كعامى لم يلتزم تقليد مذهب استفتى حنفيًا وشافعيًا في إباحة النبيذ يكون في حقه مباحًا وغير مباح.

٢- من حيث السبب وهو أن شرط القياس الذى وضع لتعدية حكم النص أن لا يغيره فكما أن حكم النص لا يحتمل التعدد لا يتعدد بالتعليل وفيهما شيء فإن ما أدى إليه رأى كل مجتهد مقرر لحكم أصله لا مغير فإن الكل من أصول متعددة لا من أصل واحد.

وجوابه أن هذا الإبطال بعض المدعى فيبطل الباقى لعدم القائل بالفصل وهو ما إذا اجتمعت الاجتهادات على أصل واحد كما في حديث الربا فيلزم اجتماع الحل والحرمة في نحو الحفنة بالحفنتين والجص والنورة من حيث الحكم ولم يلزم تعدد الحكم المستنبط منه مع وحدته من حيث السبب.

٣- من حيث الحكم والسبب وهو لو كان الكل حقًا فإذا تغير الاجتهادان بقى الأول حقًا لزم اجتماع المتنافيين وإن لم يبق صار الاجتهاد ناسخًا وكذا المقلد إذا صار مجتهدًا.

٤- لو كان اكل حقًا لزم اجتماع القطع وعدمه في الحكم المستنبط بيانه أن المجتهد إذا ظن حكمًا أوجب ظنه القطع به في حقه وقطعه به مشروط ببقاء ظنه للإجماع على أنه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه.

لا يقال لا نعلم أن قطعه به مشروط ببقاء ظنه لم لا يجوز أن يستمر الظن ريثما يحصل القطع فإذ حصل لا يبقى الظن ضرورة التضاد بينهما وليس هذا زوالا له بالظن بغيره بل بإيجاب القطع به.

لأنا نقول أولا عدم زوال الظن في المجتهدات إلى الجزم بها أمر متحقق وإنكاره بهت.

وثانيًا: ليس الظن بالشيء يوجب الجزم به ليزول نفسه بالتضاد وإلا لامتنع ظن النقيض مع تذكر هذا الظن بوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه بخلاف مانعه الظن إذ ليس موجبًا كالغنم بالرطب للمطر.

لا يقال لزوم النقيضين وارد على المذهبين فلزم أن يبطلا أو يفسد الدليل لأن الإجماع

منعقد على وجوب اتباع الظن قطعًا كما مر في صدر الكتاب اتحد المتعلق أو تعدد لأن نقول يختلف متعلقا الظن والقطع على مذهبنا لأن الظن بالحكم المطلوب والقطع بتحريم مخالفته أو وجوب العمل به أو الظن به في نفس الأمر والقطع به في حق المجتهد ومقلديه فلا يلزمنا امتناع ظن النقيض مع تذكر موجب القطع لأن موجبه يوجب القطع بغير ما هو المظنون فلا ينافيه عدم القطع بما هو المظنون.

ولئن سلم إن ظن المظنون لما كان هو الموجب للقطع المقطوع كان زواله عند ظن النقيض مؤثرًا في زوال القطع لكن ليس موجبًا له مطلقًا بل ما دام مظنونًا فعند زوال الظن يبقى شرط الموجبية فلا يمتنع ظن النقيض.

فإن قيل يجرى بعينه في دليلكم فإن الظن متعلق يكون الدليل دليلا والعلم بثبوت مدلوله ما دام دليلا.

لإيجاب بأن كونه دليلا أيضًا حكم شرعى فإذا ظنه فقد قطع بأنه الذى يجب العمل به وإلا جاز أن يكون غيره ويكون مخطئًا في أنه هو فلا يكون كل مجتهد مصيبًا وذلك لأن الشرع جعل مناط وجوب العمل ظن الدليل لا نفس الدليل ولا القطع به فيجوز أن يوجب ظن الدليل وجوب العمل وإن لم يوجب الجزم بكونه دليلا ثم تجويز كون غيره دليلا لا يوجب العمل ما لم يتعلق الظن بكونه دليلا ثم المراد بكون كل مجتهد مصيبًا إصابته في الأحكام التكليفية لا في كل حكم.

بل يجاب بأن الظن الذى هو المبحث هو المستفاد من الدليل المتعلق بثبوت المدلول ووجود الظن الآخر المتعلق بكون الدليل دليلا لا يرفع المحذور الحاصل من الظن الأول.

نعم إذا أخذت القضية القابلة بأن مظنون المجتهد مقطوع به عملا مشروطة لا يلزم امتناع ظن النقيض المصوبة كما لم يلزمنا لكن بقاء الظن بالمجتهدات من حيث أنها مجتهدات وإن كانت مقطوعا بها من حيث إيجاب الشرع العمل بها لا يمكن إنكاره.

قال الأبهرى هذا الدليل مغلطة لأن القطع إنما هو بوجوب العمل وعدم القطع من حيث هو أثر الاجتهاد لا يناقضه لاختلاف الجهتين وإلا فيرد على مذهبنا للاتفاق على القطع بوجوب العمل.

وفيه بحث لأنه إنما لا يرد على مذهبنا لعدم قولنا بثبوت حكمه في نفس الأمر وأما على ما قالوا به كان القطع وعدمه من المجتهد بثبوت الحكم في نفس الأمر لا أن الظن به والقطع بوجوب العمل أو الظن به في نفس الأمر والقطع به في حقه وحق مقلديه على التوجيهين.

أما الاستدلال لمذهبنا بأن أحد دليليهما إن ترجح تعين وإن تساويا تساقطا فالوقف أو التخيير أو بأن لا فائدة لمناظرة على تقدير تصويب الكل أو أن المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب إن وجده أصاب وإلا أخطأ ففاسد.

أما الاول فلاحتمال أن يترجح كل عند مجتهد بأمارته.

وأما الثاني فلأن فيها فائدة ترجيح إحدى الأمارتين في نظرهما ليرجعا إليها لو أن يتساويا فيتساقط فيرجعا إلى آخر أو فائدة التمرين وتحصيل ملكة الوقوف على المآخذ ورد الشبه وفى الجملة إنما يحصل الحكم بالاجتهاد فلا بد منه ليحصل وإن جوزنا الأخذ بالكل أو بأيهما أو لم تجوز.

وأما الثالث فلأن المطلوب ما يغلب على ظنه عنده وبالجملة الاجتهاد عندنا لمطلب أي وعندهم لمطلب هل.

وما يقال من أن تصويب الكل يستلزم فيما إذا كان الزوج مجتهدًا مقيدًا شافعيًا والزوجة مجتهدة حنفية فقال لها أنت بائن ثم قال راجعتك حلها وحرمتها.

وفيما نكح مجتهد امرأة بغير ولي ومجتهد آخر يرى بطلان الأول حلها لهما وكلاهما محال مشترك الإلزام إذ لا خلاف في لزوم اتباع الظن والحل أن يرجع إلى حاكم أو حكم فيتبعانه لوجوب اتباع حكم الموافق والمخالف.

لا يقال حكم الحاكم لرفع نزاع المنازعين لا نرفع تعلق الحل والحرمة بشيء واحد لأنا نقول بل يرفع تعلقهما به لأن ظن المجتهد إنما يفيد تعلق الحكم به إذا لم يعارضه معارض أقوى وهو حكم الحاكم هنا لأن الشرع أوجب العلم به.

ضابطة شاملة:

الحادثة إن كانت نازلة بمجتهد فإن اختصت به عمل على ما يؤديه اجتهاده فإن استوت الأمارات تخير على شرط شهادة القلب عندنا أو يعاود النظر ليترجح أحدها وإن تعلقت بغيره فعند إمكان الصلح اصطلحا أو رجعا إلى حاكم وإن وجد وإلا فإلى حكم وعند عدم إمكانه رجعا إلى أحدهما حتى لو كان حاكمًا ينصب من يفصل بينهما وإن كانت نازلة بمقلد فإن اختصت به عمل بموجب الفتوى فإن تعددت عمل بفتوى الأعلم الأورع وإن استوت تخير بينهما عند الشافعية ويعرض على مفت ثالث عندنا وإن كان في بلد آخر وإن تعلقت بغيره فكالمجتهد صلحًا أو رجوعًا إلى الحاكم أو الحكم.

تنبيه: ومما يدل أن مذهب مشايخنا التخطئة قول أبي حنيفة رضي الله عنه في تكفيل الوارث أي أخذ الكفيل منه هو جور احتاط به بعض القضاة وقول محمد رحمه الله في

تفريق الملاعنين ثلاثا ثلاثا لو حكم به القاضي نفذ عندنا وقد أخطأ السنة.

لا يقال ينبغى أن لا ينفذ كما قال به زفر والشافعى لمخالفته الكتاب والسنة كما لو حكم بشهادة ثلاثة في الزنا.

لأنا نقول هذا مجتهد فيه فينفذ كما لو حكم بشهادة المحدود في القذف لأن تكراره للتغليظ وهو يحصل بالجمع وأدناه كأعلاه في المواضع الكثيرة ولا نعلم مخالفته للنص لأن الاجتهاد في محل الفرقة وهو غير مذكور في النص.

قال فخر الإسلام وإنما ذهب المعتزلة إلى تعدد الحقوق وتصويب كل مجتهد لإيجابهم الأصلح وإلحاقهم الولى بالنبى الأصلح للعباد على الله تعالى تصويب الكل لينالوا الثواب وكذا ما قالوا إن إنعام الله تعالى في حق غير النبي كهو في حقه لكنه يبطله بشوم اختباره يقتضي إصابة كل مجتهد لأنه ولى كإصابة كل نبى.

قيل فيه بحث لأنه مبنى للتصويب لو كان ذلك لم يقل به من لا يقول بهما وليس كذلك فإن كثيرًا من أهل السنة قائلون بالتصويب دونهما وليس بشىء إذ لا مزاحمة بين الأصول لجواز أن يكون أمر واحد لازمًا لأمور فكون مبناه عندهم إياهما لا ينافى أن يكون عند غيرهم غيرهما.

فللمصوبة وجوه:

١ - أن التخطئة تستلزم أحد المحذورين لأن القائل بما هو الخطأ من النقيضين إن وجب عليه الآخر وجب عليه النقيضان وإن لم يجب وجب الخطأ وحرم الصواب.

قلنا: إذا وجب على المجتهد ما أدى إليه رأيه مع مخالفة نص لم يطلع عليه أبدا مع أنه مخطئ ثمة بالاتفاق فهنا مع الاختلاف أولى.

٢ - أن العمل بغير حكم الله ضلال ليس باهتداء فلو كان بعض الصحابة المجتهدين مخطئًا لم يكن متابعته اهتداء وقد قال عليه السلام «بأيهم اقتديتم اهتديتم» وبعبارة أخرى كل ما أدى إليه رأى المجتهد مأمورية وكل مأمور به حق فالكل حق.

قلنا اهتداء وحق من حيث فعل ما يجب عليه لإيصاله البغية وهى الثواب وإن لم يكن كذلك من حيث تعيين الحكم والصدق ببعض الاعتبارات كاف في أصل الصدق كما ذكرنا فيما يخالف النص ولم يطلع عليه أبدًا.

٣ - إن المجتهدين مكلفون بنيل الحق فلو كان واحدًا لكان مأمورًا بإصابته بعينه وليس في وسعه لغموض طريقه فكان تكليفًا بالمحال.

قلنا بل مكلفون بما أدى إليه مبلغ وسعهم وغاية سعيهم.

٤ – إن الاجتهاد في الحكم كهو في القبلة والحق فيه متعدد وإلا لما تأدى فرض من أخطاء لكن لا يؤمر بالإعادة.

قلنا لما فسدت صلاة من علم حال إمامه لأنه مخطئ للقبلة عنده لا كالمصلين في جوف الكعبة علم أنه يخطئ ويصيب كالمجتهد في الحكم وإنما لم يجب إعادة الصلاة لأنه لم يكلف حالتئذ إصابته عين الكعبة بل طلبه على رجاء الإصابة لكونها غير مقصودة بعينها حتى لو سجد لها يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها إلى جهتها إما بجعل جهات التوجه أربعا شرقيا وغربيا وجنوبيا وشماليا وإما بجعل الكعبة بحيث يدخل بين نحو ضلعي المثلث الخارجين من عيني المصلي المحيطين بالسطح الواقع عليه نورهما الذاهبين على الاستقامة إلى منتهى العالم كذا قيل ثم منها إلى جهة التحري وإلى أي جهة كانت للراكب في النوافل وإنما المقصود وجه الله تعالى وهو حاصل هذا على أصلنا وعند الشافعي كلف المتحرى إصابة حقيقة الكعبة حتى إذا أخطأ يقينًا باستدبارها أعاد.

٥ – من رسول الله عليه السلام في قصة بدر برأى أبى بكر رضى الله عنه لو كان خطأ لما أقره عليه.

قلنا كان رأيه رخصة والمعنى لولا كتاب من الله تعالى سبق بالرخصة لمسكم العذاب بترك العزيمة وهو قتلهم كما هو رأى عمر رضى الله عنه.

المبحث الثالث

في أن بعض المصوبة سووا بين الأداء في الثواب لأن دليل التصويب لا يفرق ومعناه يقتضي التسوية لأن الثواب من حيث بذل ما في وسعه والعمل بموجب رأيه وفيه تسوية وبعضهم رجح البعض في الثواب وهو معنى الأحقية ويسمى القول بالأشبه إذ لو تساوت لبطلت مراتب الفقهاء وساوى الباذل كل جهده في الطلب مع المبلى عذره بأدنى طلب كذا في التقويم.

المبحث الرابع

في أن للحق في نفس الأمر دليلا وظنيًا قيل لا إنما العثور عليه كالعثور على دفين فلمن أصاب الأجران ولمن أخطأ أجر الكد وإليه ذهب كثير من الفقهاء والمتكلمين وهو الأنسب لاستحقاق من أخطأ الثواب.

وقال بشر بن غياث المريسى وأبو بكر الأصم عليه دليل قطعى من أخطأ أثم عند المريسى ويستحق حكمه النقض أيضًا عند الأصم كمخالف النص وذلك لما في الآية من استحقاق العذاب الأليم لولا الكتاب السابق وكما في أصول الدين ولما نقل عن الصحابة

والمجتهدين من التشنيئات كقول ابن عباس رضى الله عنه ألا يتق الله زيد بن ثابت وقول ابن مسعود رضى الله عنه من شاء باهلته وقول عائشة رضى الله عنها أبلغي زيد بن أرقم أن الله تعالى أبطل حجه وجهاده مع رسول الله إن لم يتب وقول أبي حنيفة رحمه الله جور وقول الشافعي رحمه الله من استحسن فقد شرع.

قلنا لا يعبأ بخلافهما لأنه بعد انعقاد الإجماع فإن الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في الاجتهاديات وشاع ولم ينقل نكير ولا تأثيم لشخص معين ولا مبهم ككل من أخطأ وسيجيء الجواب عن شبههم.

وقال جمهور الفقهاء له دليل ظني يكون مخطئه معذورًا ومصيبه مأجورًا وعليه الأستاذ وابن فورك ثم اختلفوا هل المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله أي في نفس الاجتهاد وفيما هو الحق كالمأمور بدخول بلد سلك طريقًا لا يوصل إليه وإنما ألزم العمل به على تقدير أنه صواب كما أنه ألزم العمل بالنص على أنه ثابت وبالقياس على أنه غير مخالف للنص فمتى ظهر الانتساخ والمخالفة بطل من الأصل ولو قصر في طلبه أثم أيضًا.

وكذا من حضرته الصلاة ومعه ثوب أو ماء شك في طهارتهما يستعملهما بحكم الاستصحاب وإذا تبين نجاستهما فسد العمل من الأصل فعندهم يؤمر من صلى بتحرى جهة الكعبة بالإعادة إذا تبين خطؤه فما نحن فيه أيضًا إذا تبين خطؤه لا يستحق لا ثواب الاجتهاد ولا ثواب إصابة الحق فما روى من تصويب المجتهدين جميعًا يحمل عندهم على ما لم يتبين وجه الخطأ كذا في الكشف وعند الجمهور منهم أبو حنيفة والشافعي رحمه الله مخطئ انتهاء فقط حتى كأن الدليل صحيح والخطأ في مطلوبه لرجحان معارضه فيستحق الثواب على اجتهاده والإصابة في حق العمل لوجود امتثال الأمر وأداء ما كلف به وإن لم يستحقه على إصابة الحق حقيقة كمن قاتل الكفار على تحرى النصرة قَتَل أو قُتِل استوجب الأجر لامتثاله أمر الله تعالى في إعلاء كلمته فهو كرمى الغرض على تحرى الإصابة لا خطأ في تحريها بطريقه وإن لم يحصل الإصابة.

ولا يذهبن الوهم أن الخطأ في تقصيره في طريق الطلب حيث أعطاه الله تعالى من الرأى ما لو بذل مجهوده كل البذل لأصاب وذلك لأن الله تعالى كما لم يكلف ما ليس في الوسع لم يكلف ما فيه الحرج بالآية فلذا لم يبن هذا الخطاب إلا على المعتاد من الاستعمال وذا لا يوصل إلى حقيقة العلم بلا خلاف بخلاف أصول الدين لأن المطلوب فيها علم اليقين.

لـــنا أولا قـــوله عليه السلام لعمرو بن العاص احكم على أنك إن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة والثواب لا يترتب على الخطأ.

ومن اعترض بأن هذه الحسنة ربما يكون للمشقة الاجتهادية لا للإصابة في الدليل غفل عن أن الدليل إذا لم يكن دليلا شرعًا فالأخذ به إن لم يؤد إلى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا أقل من أن لا يؤدى إلى الثواب.

وثانـــيًا: قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] فظاهره إنباؤهما في هـــذه القـــضية وإلا فالجزم بثبوتهما في الجملة حصل بثبوتهما فالثناء عليه والامتنان به مع كونه خطأ لما مر دليل الإصابة ابتداء.

وثالثًا: قول ابن مسعود رضى الله عنه لمسروق وأسود لما سبقا في المغرب بركعتين فقـــضى مسروق بركعة وجلوس وركعة وأسود بركعتين وجلوس كلاكما أصابا وصنيع مسروق أحب إلى.

لا يقال هذا يدل على تعدد الحقوق المرجح بعضها فهو القول بالأشبه.

لأنا نقول لما أقيم الدليل على وحدتها وأنه هو مذهب ابن مسعود رضى الله عنه علم أن مراده بالإصابة هى ابتداءه في حق العمل.

لهم أولا إطلاق الخطأ في قوله عليه السلام إن أخطأت أن ينصرف إلى الكامل.

وثانـــيًا: قـــوله تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦٨] الآية لمسكم في اتباع الاجـــتهاد الخطـــأ الـــذى هو أخذ الفدية فلو أصاب لم يترتب العقاب فضلا عن ترتب الثواب.

قيل على الأول أن اقتضاء المطلق الكمال لا يعتد به في الأصول وعلى الثاني أن معنى الآية أن انتفاء العذاب على الاجتهاد الخطأ لوجود الكتاب السابق بإباحة الفداء فمقتضاه استحقاق العذاب على الخطأ فيما لم يسبق كتاب فهى عليهم لا لهم لاقتضائه كونه خطأ من كل وجه وليسا بشىء.

أما الأول فلأنه طريق عرفى يتبع فيما مقصوده العمل وهو الاجتهاد هنا.

وأمـــا الـــثاني فلأنا لا نعلم أن استحقاق العذاب على تقدير عدم سبق الكتاب على الاجـــتهاد الخطـــأ بل على ترك العزيمة كما مر فمعناه انتفى العذاب بترك العزيمة لسبق الكـــتاب بالرخـــصة بـــل الصحيح من الرد على الأول أن الكمال الذى يقتضيه المطلق الكمال في الحقيقة لا بتعدد المحل من الدليل والمطلوب.

ولئن سلم فالظاهر من الأخطاء ما في المطلوب.

ولئن سلم فقد تخلف لمانع وهو ترتب الحسنة وليس ترتبها لمجرد المشقة كما ظن لما مر وعلى الثاني أن العذاب إن كان على ترك العزيمة لم يناف إصابة المخطئ في الاجتهاد ابتداء لأنه علم أن هذا الخطأ في الاجتهاد وقع في مقابلة إيجاب الله تعالى العزيمة فلم يشتمل على شرائطه والمبحث هو المشتمل عليها.

تذييل:

المخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب إلى الضلال بل يكون معذورًا أو مأجورًا لبذل الوسع إلا أن يكون دليل الصواب بينا فأخطأ لتقصير منه.

وما نقل من طعن بعض السلف بعضًا في الاجتهاديات محمول على كون طريق الصواب بينا ولو في زعم الطاعن بخلاف المخطئ في العقائد فإنه يضلل أو يكفر والمخطئ ابتداء وانتهاء لأن المطلوب فيها اليقين.

وما نقل عن بعض السلف من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية كخلق القرآن ونفى الرؤية وخلق الافعال فمعناه نفى الإثم والمعذورية لأحقية القولين والمأجورية.

فائدة:

قال نجم الأئمة البخارى رأى المفتى جواب فتوى وفى زعمه أنه خطأ لأن المنصوص من الرواية عنده بخلافه يعذر في ترك رد ذلك الجواب إن كان مجتهدًا فيه وإن كان منصوصًا لا يعذر إذا علم أنه يعمل به.

وقال كمال الساعى لا يعذران علم بأنه خطأ وإنه يعمل به.

الفصل الثالث في مسائل متعلقة الاجتهاد

الأول قيل يجوز الاجتهاد لمن حصل له مناطه في مسألة فقط وتعرف بتحرى الاجتهاد.

وقيل لا بد أن يكون عنده ما يحتاج إليه في جميع المسائل.

للمثبت أولا لو لزم العلم بجميع المآخذ لزم العلم بالأحكام لأنه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد كمالك رحمه الله.

قلنا لا نعلم أنه لازمه لجواز أن يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض الأدلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر لتشوشه واستدعائه زمانًا.

وثانيًا: أن أمارات غيرها كالعدم في حقها.

قلنا لا نعلم لجواز تعلقها بما لم يعلمه تعلقًا لا يظن بالحكم إلا بعلمه ففى المحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفى المحيط بالكل يضعف أو ينعدم فيحصل.

لا يقال احتمال بعيد فلا يقدح في ظن الحكم لأنا لا نعلم بعده.

قلنا في كل مما لا يعلمه يحتمل كونه مانعًا فلا يحصل ظن عدم المانع.

قلنا المفروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفيًا وإثباتًا بأخذه من المجتهد أو جمع أماراتها التي قررها الأئمة فيحصل.

لا يقال إن كفى حصول الجميع في ظنه فقد ثبت التجزى وبطل جواب دليله الثاني وإن لم يكف بطل هذا الجواب وبعبارة أخرى احتمال المانعية في المسائل الأخر إن كان بعيدًا غير قادح ثبت التجزى وبطل ذلك الجواب وإن كان قريبًا قادحًا في ظن الحكم بطل هذا.

لأنا نقول الكلام في الكفاية وعدمها أو في البعد وعدمه فللتردد بينهما توقف ابن الحاجب رحمه الله كذا قيل.

والحق عدم التجزى وهو المنقول عن أبى حنيفة رضى الله عنه لما مر في حد الفقه أن الفقيه هو المتهيء للكل أعنى الذى له ملكة الاستنباط في الكل وإن المقلد يجوز علمه ببعض الأحكام عن الأدلة ولأن ابن الحاجب قائل بكفاية حصول الجميع في ظنه وبعد احتمال المانع وذلك لأنه غير ناشئ عن الدليل.

الثانية: أن النبي عليه السلام متعبد به فيما لا نص فيه كذا عن أبى يوسف والشافعى رحمهما الله ومنعه الجبائيان وجوز بعضهم في الآراء والحروب دون أحكام الدين.

لنا بعد تناول أدلة شرعية القياس إياه وكون وراثة العلماء من الأنبياء الاجتهاد:

أولا قوله تعالى: ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] ولا عقاب فيما علم بالوحى.

وثانيًا: قوله عليه السلام «**لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى**»[(١)] أي لو علمت أولا ما علمت آخرًا ومثله لا يستقيم إلا فيما عمل بالرأى.

وثالثًا: ما استدل به أبو يوسف من قوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] فقرره الفارسى بقوله ليست الرؤية للإبصار لاستحالته في الحكم ولا للعلم لعدم المفعول الثالث مع وجود المفعول الثاني ليعود إلى الموصول فهى للرأى أي بما جعله الله رأيًا لك.

لا يقال يحتمل ما المصدر به وحذف المفعولين.

لأنا نقول الموصول أكثر والظاهر من الفعل معناه لا معنى المصدر.

---

(١) أخرجه البخارى (٢/٥٩٤) ح (١٥٦٨) ومسلم (٢/٨٧٩) ح (١٢١١).

ورابعًا: أن فضل الاجتهاد وكثرة ثوابه أولى لأن منصبه أعلى.

قيل قد يسقط فضله لدرجة أعلى سقوط ثواب الشهادة عن الحاكم وثواب القضاء عن الإمام وثواب التقليد عن المجتهد.

قلنا ذلك عندما ينافيه الدرجة العالية ولا كذلك ما نحن فيه.

لهم أولا قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٤].

قلنا: يختص بما بلغه لأنه لرد قولهم في القرآن إنه افترى.

ولئن سلم فالحكم بالاجتهاد المتعبد بالوحي قول بالوحي.

وثانيًا: أنه لا يجوز مخالفته بل يكفر بها لقوله تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ﴾ [النساء: ٦٥] الآية وجوازها من لوازم الاجتهاد.

قلنا من لوازمه ما لا يقارنه القاطع كاجتهاد عند إجماع فمنه كونه اجتهاد المقرر.

وثالثًا: أنه عليه السلام كان يتأخر في جواب السؤال كما في حكم الظهار واللعان ولا يجتهد.

قلنا لانتظار الوحي الذى عدمه شرط في الاجتهاد أو لانتظار فراغ يصلح له.

ورابعًا: كان قادرًا على اليقين هو الوحي ولا اجتهاد للقادر عليه.

قلنا إنزال الوحي غير مقدور ولذا كان يحكم بالشهادة مع أنها لا تفيد إلا الظن.

تنبيه: الأصل هو الوحي فالاجتهاد لضرورة العجز عنه إما بمضى مدة الانتظار وهى ما يرجى فيها نزول الوحي أو خوف فوت حكم الحادثة.

الثالثة: إذا جاز له الاجتهاد يجوز عليه الخطأ لكن لا يقرر عليه بل ينبه أما عدم القرار فبالإجماع وأما جواز الخطأ قلنا فيه عقلا أن لا مانع منه من حيث بشريته وليس علو رتبته وكما عقله وقوة حدسه مانعًا لأن السهو والخطأ للغفلة من لوازم الطبيعة البشرية فإذا جاز سهوه حالة المناجاة كما ثبت أنه سهى فسجد فالخطأ في غيرها بالأولى ونقلا قوله تعالى: ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] دل على أن إذنهم كان خطأ وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ [الأنفال: ٦٧] الآية حتى قال عليه السلام «**لو نزل بنا عذاب ما نجا إلا عمر**»[1] لأنه أشار إلى القتل وغيره إلى الفداء فهو خطأ وقوله عليه السلام «**إنكم تختصمون إلي ولعل أحدكم ألحن بحجته**» الحديث وقوله عليه السلام: «**أنا أحكم بالظاهر**» فدل أنه قد يخفى عليه الحق الباطن.

---

(١) أورده الدينوري، انظر تأويل مختلف الحديث (١٥٨/١).

لا يقــال ذلك في فصل الخصومات والكلام في الأحكام لأن فصلها يستلزم الأحكام الشرعية بالحل لشخص والحرمة لآخر فيقتضي جواز خطأه فيها.

فإن قلت ربما يكون الخطأ في اندراجه تحت عموم مثل هذا حرام للحل لاعتقاده خمرًا وليس مثله خطأ في الاجتهاد لأن الحكم بالاندراج عقلي.

قلنا لا نعلم بطلانه كما أمر العوام باتباع المجتهد ولو كان خطأ فالحل أن للحكم الخطأ جهتين عدم مطابقته للواقع وكونه مجتهدًا فيه والأمر أنه للثانية فكما وجب العمل به على بعد ولو خطأ يجب على متبعيه أيضًا لذلك على أن اتباعه يجب فيما قرر عليه ولا خطأ فيه.

فإن قلت لا متابعة في المقلد لأنها إيقاع الفعل على وجه أوقعه ولا يتبع المقلد المجتهد في اجتهاده.

وأيضًا من أمر باتباع الرسول قادر على الإصابة كالمجتهد بخلاف منع المجتهد كالمقلد.

وأيضًا العامي مأمور بالتقليد لا بالخطأ إنما يقع الخطأ في طريقه.

قلــنا الوجه المأخوذ في المتابعة كيفية للفعل والاجتهاد كيفية للمجتهد لا له وأيضًا المأمــور بمــتابعة الرسول جميع الأمة لا المجتهد فقد علم أنا لا نعلم أن المجتهد قادر على الإصابة إنما مقدوره الظن بالحكم.

وأيضًا لا فرق في أن المأمور به في البابين الاتباع والخطأ واقع في الطريق ولو منع جهة عدم مطابقة الواقع ثمة منع ههنا إذ لا فارق.

وثانــيًا: لما عصم الإجماع عن الخطأ لكون أهله أمة الرسول عليه السلام فنفسه أولى بهذا الشرف.

قلــنا رتــبة النبوة التي هى أعلى مراتب الخلق فضيلة جابرة للنقائص الأخر ومحصلة للأولوية المطلقة على أن العصمة في الإجماع بعد القرار وههنا أيضًا مسلم بعده.

وثالثًا: تجويز الخطأ يورث الشك فيقدح في مقصود البعثة.

قلنا لا يورثه بعد ثبوت الرسالة بتصديق المعجزة لوجوب اتباعه ولو خطأ ولا سيما إذا علم أنه لا يقرر عليه بالإجماع.

الــرابعة: يجــوز اجتهاد غيره في عصره عليه السلام غيبة لحديث معاذ وحضورًا في الأصــح وواقــع عند الأكثرين ومنع الجبائيان وقوعه شرعًا وجوزه بعضهم بشرط الإذن والأكثرون توقفوا فيه.

لــنا أولا مــا روى الــبخارى عــن أبى قتادة رضى الله عنه أنه حين قتل رجلا من

المشركين في حنين وطالب سلبه شخصا فقال صدق يا رسول الله وسلبه عندى فارضه عني فقال أبو بكر رضى الله عنه لاها الله إذ لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله ﷺ : «صدق أبو بكر»(١) رضى الله عنه في الحكم فصوبه والظاهر أنه عن الرأى دون الوحي والصحيح رواية إذًا فإنه جزاء لإقراره لصحته سببًا لأن لا يعمد إلى إعطاء ما هو حقه غيره.

وقيل ذا فللخليل لا للأمر ذا وللأخفش ذا قسمين ولأبى زيد ذا زائدة وفى ها الله ثلاث لغات.

وثانيًا: ما صح أنه عليه السلام حكم سعد بن معاذ في بنى قريظة فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم من فوق سبع أرقعة أي بحكم الله تعالى والرقع السماء.

لهم أولا أن القدرة على العلم بالرجوع إليه بمنع الاجتهاد الذى غايته الظن.

قلنا لا نعلم لجواز التخيير وهو الظاهر من الدليل السالف.

ولو سلم فالحاضر بظن أن لو كان وحى لبلغه والغائب لا يقدر.

وثانيًا: أن رجوعهم إليه في الوقائع دليل منع الاجتهاد.

قلنا لا نعلم لجواز أن يكون الرجوع فيما عجزوا فيه عن الاجتهاد أو ليقع الاجتهاد فيما لا يفيد الرجوع أو لجواز الأمرين.

الخامسة لا يجوز أن يكون لمجتهد قولان متناقضان في مسألة في وقت واحد وبالنسبة إلى شخص واحد لأن دليليهما أن تعادلا توقفا وإن رجح أحدهما تعين وفى وقتين يجوز لجواز تغير الاجتهاد وبالنسبة إلى الشخصين يجوز على القول بأن تعادل الأمارتين يوجب التخيير لا على أن يوجب الوقف فالظاهر في قولين مرتبين لمجتهد في مسألة أن الأخير رجوع لتغير الاجتهاد وكذا في مسألتين متناظرتين إن لم يظهر بينهما فرق وإن ظهر لا كما إذا قال في طعامين أحدهما نجس بتحرى وفى ثوبين لا بتحرى يحمل على الرجوع إذ لا فارق أما في ماء وبول لا بتحرى للفارق وهو كون البول نجس الأصل فلا يحمل عليه ويقال التحرى فيما أصله الطهارة.

تنبيه: فإذا نقل عن مجتهد قولان متناقضان كما عن الشافعي في سبع عشرة مثله يحمل على وجوه:

---

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (٦/٣٠٦) ح (١٢٥٤١)، والإمام الشافعي في مسنده (١/٢٢٣)، وأبو داود (٣/٧٠) ح (٢٧١٧).

١ - أنه يحكى قول العلماء.

٢ - يحتمل أن يكون فيها للعلماء قولان لتعادل الأمارتين.

٣ - لى فيها قولان بالنسبة إلى شخصين على القول بالتخيير بلا رجوع.

٤ - تقدم لى قولان بالنسبة إلى واحد والأخير رجوع.

السادسة لا يجوز للمجتهد نقض ما حكم به نفسه لتغير اجتهاده أو غيره لمخالفة اجتهاده اتفاقًا لأن يتسلسل بنقض نقضه من الآخرين ويفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومة اللهم إلا إذا خالف قطعى الثبوت والدلالة من الكتاب والسنة والإجماع لا خبر الواحد إلا عند البعض.

قال القاضي عبد الجبار مفت بأن له الخطأ في جوابه يجب عليه الإعلام إن ظهر خطأه بيقين وإن تحول رأيه إلى آخر في المجتهد فيه فلا.

السابعة لو حكم مجتهد بخلاف اجتهاده بطل وإن قلد مجتهدًا آخر إجماعًا.

أما قبل أن يجتهد فقيل فممنوع عن التقليد مطلقًا أي سواء كان الغير صحابيًا أو لا وأعلم منه أو لا وتقليده فيما لا يخصه مما يفتى به أو يخصه مما يعمل به وكان مما يخصه مما يفوت وقته باشتغاله بالاجتهاد أو لم يكن كذلك وهو المشهور الجديد عن مذهب الشافعي.

وقيل ممنوع إلا فيما يخصه.

وقيل إلا فيما يخصه ويفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد وهو قول ابن سريج.

وقيل ممنوع مطلقًا إلا أن يكون الغير أعلم وينسب إلى محمد رحمه الله.

وقيل مطلقًا إلا أن يكون الغير صحابيًا وهو مذهب الجبائى والقديم من الشافعي رضى الله عنه.

وقيل غير ممنوع مطلقًا وهو مذهب أحمد وإسحاق بن راهويه وسفيان وعن أبى حنيفة رضى الله عنه روايتان.

والمختار أن لا يقلد المجتهد إلا الصحابى وإن روى عنه رضى الله عنه جواز تقليده لمن هو أعلم منه وتحقيقه التفصيل السابق في تقليد الصحابى والتابعى.

لنا في المنع أولا أنه متمكن من الأصل فلا يصير إلى البدل كغيره ومتضمن وجهين:

١ - قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢] يعمه ترك العمل به في العامى لعجزه.

٢ - القياس على التقليد في الأصول بجامع القدرة على الاحتراز عن الضرر المحتمل ولا يفرق بأن المطلوب هنا الظن وأنه يحصل بالتقليد لأن المطلوب الظن الأقوى وهو

متمكن منه ولا ينقض بقضاء القاضي حيث لا يجوز خلافه لأن ذلك عمل بالدليل الدال على أنه لا ينقض إلا بالتقليد وثانيًا قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] أي إن كنتم غير أهل العلم أو لا تعلمون شيئًا أي عاميًا إما لأنه نكرة في سياق النفى وإما لأنه مطلق فالمقيد بالشرط عدم عند عدمه وربما يستدل بأن جواز التقليد حكم شرعى ولادليل عليه ولا تعارض لأن الانتفاء يكفى فيه عدم دليل الثبوت.

وفيه بحث لأن الانتفاء هنا التحريم الشرعى فلا يصلح نفى الدليل دليلا له.

وثالثًا: أن التقليد قبل الاجتهاد كهو بعده ولما منع كونه مجتهدًا هذا منع ذاك.

لا يقال المانع هنا ظن الحكم باجتهاده لا كونه مجتهدًا لأن الظن الحاصل بالاجتهاد أقوى منه بالتقليد.

لأنا نقول ظن المقلد لا عبرة به كما مر ولا يعارض ظن المجتهد ليعتبر ترجيحه.

ولو سلم فالقدرة على الظن الأقوى كهو ولذا يبطل القياس في مقابلة خبر الواحد.

للمجوز أولا أنه قبل الاجتهاد لا يعلم والآخر من أهل الذكر فيسأله للعمل به بالآية.

قلنا معناه إن كنتم غير أهل العلم أو لا تعلمون شيئًا ولذا لا يجوز بعد الاجتهاد وإن كان غير عالم بل ظانًا فلا يوجد إلا في العامى.

وثانيًا: قوله عليه السلام بأيهم اقتديتم اهتديتم.

قلنا الخطاب للعلة كما مر ولئن سلم فيختص بالأصحاب لبركة الصحبة واحتمال السماع كما قلنا.

وثالثًا: أن المطلوب الظن وهو حاصل بفتوى الغير.

قلنا: مع القدرة على الأقوى وهو الحاصل باجتهاده لا يعمل بالأدنى على أن ما ذكر من دليل السمع منع العمل به.

ورابعًا قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ [آل عمران: ٣٢] الآية والعلماء أولو الأمر لنفاذ أمرهم على الولاة.

قلنا لا يعم كل طاعة ولذا لا يجب الطاعة في الحكم فيحمل على الطاعة في الأقضية.

وخامسا قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ﴾ [التوبة: ١٢٢] الآية قلنا: لا يعم كل إنذار فيحمل على الرواية.

وسادسًا: قول عبد الرحمن بن عوف لعثمان رضى الله عنهم بمشهد الصحابة أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين ولم ينكر أحد قلنا المراد طريقهما في العدل

والإنصاف.

الثامنة مسألة التفويض إذا فوض الله بقوله احكم بما شئت بروية فلا خلاف في جوازه وبقوله احكم بما تشتهيه كيف اتفق فإنك لا تحكم إلا بالحق فقطع موسى بن عمران بجوازه ووقوعه في حق نبينا عليه السلام والمعتزلة بامتناعه والمختار الجواز وعدم الوقوع.

لنا في جوازه عدم امتناعه لذاته ولا غيره يمنعه وفي عدم وقوعه أولا أنه عليه السلام لو أمر بذلك لما نهى عن اتباع هواه إذ لا معنى له إلا حكمه كيفما يريد.

لا يقال لما كان بالأمر لم يكن اتباع للهوى لأنا نقول فماذا ينهى بنهي اتباع الهوى.

وثانيا: لما قيل له مثلا لما أذنت للمانع أن التفويض مع جهل العبد بالمصالح يقضي إلى تفويتها قلنا لا تفويت فإن اللازم من الجهل جواز التفويت لا نفسه والمحذور وهو نفسه لازم الوقوع وهو ممنوع كيف ومن الجائز أن لا يفوض إلا لمن يعلم أنه يختار ما فيه المصلحة.

للقائل بالوقوع أولا قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [آل عمران: ٩٣] ولا يتصور إلا بتفويض التحريم إليه وإلا كان المحرم هو الله تعالى قلنا بل قد يحرم على نفسه بدليل ظني.

وثانيًا: قوله عليه السلام في مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس إلا الإذخر فقال النبي عليه السلام إلا الإذخر دل على التفويض إلى رأيه حيث أطلق المنع ثم استثنى بالتماسه.

قلنا إما أن الإذخر ليس من الخلاء والاستثناء منقطع بمعنى لكن أو لم يرد العموم ابتداء ففهمه السائل فقرر ما فهمه والاستثناء منقطع بمعنى لكن أو لم يرد العموم ابتداء ففهمه السائل فقرر ما فهمه والاستثناء منقطع بمعنى لكن أو لم يرد العموم ابتداء ففهمه السائل فقرر ما فهمه والاستثناء من المقدر والمكرر أو نسخ التعميم الأول بوحي سريع كلمح البصر والاستثناء من المقدر المكرر.

وثالثًا: أحاديث «لولا أن أشق» «وكنت نهيتكم» ونحو قوله عليه السلام في الحج «لو قلت نعم لوجب» وقوله عليه السلام «عسيت أن أنهى أمتي أن يسموا نافعًا وأفلح وبركة» وقوله عليه السلام لما قيل له إن ماعزًا رجم «لو تركتموه حتى أنظر في أمره» وقوله عليه السلام حين أنشدت ابنة نضر بن الحارث في أبيها حين قتل:

أمحمد ولانت نجل نجيبه ... في قومها والفحل فحل معرق

ما كان ضرك لو مننت وربما ... من الفتى وهو المغيظ المحنق

"لو سمعته ما قتلته".

قلنا بجواز أن يكون في هذه الأمور مخيرًا أو يكون قد تقدم وحى شرطى إن كان كذا فاحكم كذا أو كان ذلك بالاجتهاد.

التاسعة: لا يجب تكرار الاجتهاد عند تكرر الواقعة وتذكر طريق الاجتهاد.

لنا حصول ما كان يطلبه والأصل عدم ما يغيره.

لهم احتمال تغير اجتهاده فلا بد من تجديد النظر ليعلم استمرار ظنه قلنا فيجب أبدًا ولم يتوقف بوقت تكرر الواقعة لدوام الاحتمال وفيه بحث والأولى أن الطريق ما دام مظنونًا فاحتمال خلافه مرجوح وإلا لم يعمل به أول مرة فلا معتبر به وإن لم يذكر طريق اجتهاده أو شك في قوته استأنف.

العاشرة: يجوز خلو الزمان عن مجتهد يرجع إليه خلافًا للحنابلة.

لنا أولا ليس ممتنعًا لذاته.

وثانيًا: حديث اتخاذ الناس رؤساء جهالا فإنه ظاهر في الجواز والوقوع لأن الأصل في إذا تحقق وقوع مدخوله.

لهم أولا قوله عليه السلام: «**لا يزال طائفة من أمتي**»[1] الحديثين فلا يخص إلى القيامة وأشراطها.

قلنا غايته عدم الخلو ولا يلزم منه عدم جواز الخلو لأن المطلقة أعم من الضرورية ولو سلم فدليلنا أظهر لأن نفي العالم يستلزم نفي المجتهد أما إثبات ظهور الحق فيحتمل أن يكون بلزوم سيرة النبي عليه السلام والاجتناب عن البغي لا بالعلم والاجتهاد ولا سلم فيتعارض السنتان ويبقى عدم المانع.

وثانيًا: أن الاجتهاد فرض كفاية مطلقًا فجواز الخلو يقتضي اتفاق المسلمين على الباطل وبطلانه علم في الإجماع.

قلنا لا نعلم أنه فرض كفاية مطلقًا بل إذا كان ممكنًا مقدورًا وعند خلو الزمان عن المجتهد لا يكون كذلك ولئن سلم فالاتفاق على تركه إنما يلزم لو لم يجز تقليد المجتهد الميت السابق لكنه جائز كما سيجيء.

---

(١) أخرجه البخارى (٢٦٧/٦) ح (٦٨٨١)، ومسلم (١٥٢٣/٣) ح (١٩٢٠).

الفصل الرابع في مسائل الفتاوى

وفيه أقسام: الأول في المفتي

وفيه مسائل الأولى يجوز الإفتاء للمجتهد اتفاقًا ولحاكى قول مجتهد حي سمعه منه مشافهة لأن عليًا رضى الله عنه أخذ بقول المقداد عن النبي عليه السلام في المذى ولذا يجوز للمرأة أن تعمل في حيضها بنقل زوجها عن المفتى أما لحاكى قول ميت فمنعه الأكثرون إذ لا قول للميت لانعقاد الإجماع مع خلافه وإنما صنفت كتب الفقه لاستفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم ومعرفة المتفق عليه والمختلف فيه قال في المحصول والأصح عند المتأخرين جوازه لوجهين الأول انعقاد الإجماع على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى إذ ليس في الزمان مجتهد وله معنيان.

١ - إن أحكام الشريعة المحمدية باقية إلى آخر الزمان لكونه خاتم النبيين ولقوله عليه السلام الحلال ما جرى على لسانى إلى يوم القيامة الحديث وكل من المجتهدين يثبت الحكم على أنه كذلك فهم وإن اختلفوا في تعيين الحكم مجمعون ضمنًا على بقائه وجواز تقليد من بعدهم.

٢ - أن المجتهدين السابقين المختلفين أجمعوا صريحًا على أن من بعدهم إذا اضطروا إلى تقليد الميت لعدم الاجتهاد جاز لهم ذلك فإن قلت فمقتضى هذا أن يعتبر قول الميت ولا يفوت بموت صاحبه إذ لولا ذلك لم يكن للإجماع السابق حكم ولو اعتبر لم ينعقد الإجماع اللاحق على أحد القولين في السابق.

قلنا نعم أولا الإجماع في السابق مشروط بعدم معارضه القاطع ومنه الإجماع اللاحق وبهذين يسقط ما يقال إذا خلا عصر عن المجتهد الميت ثقة عالمًا والحاكى عنه ثقة فاهمًا معنى كلامه حصل عند العامى ظن أن حكم الله تعالى ما حكاه والظن حجة حتى لو رجع إلى كتاب موثوق به جاز أيضًا كذا في التحصيل.

قال في فتاوى العصر في أصول الفقه لأبى بكر الرازى رحمه الله فأما ما يوجد من كلام رجل ومذهبه في كتاب معروف به قد تداولته النسخ يجوز لمن نظر فيه أن يقول قال فلان كذا وإلا لم يسمعه من أحد نحو كتب محمد بن الحسن وموطآت مالك لأن وجودها على هذا الوصف بمنزلة خبر المتواتر والاستفاضة لا يحتاج مثله إلى إسناد وتوفية الكلام فيه أن لغير المجتهد أن يفتي بمذهب أن أهلا للنظر والاستنباط مطلعا على المآخذ في أقوال إمامة أي مجتهد في ذلك المذهب ومعنى الإفتاء الاستنباط بمقتضى قواعده لا الحكاية.

وقيل عند عدم المجتهد.

وقيل يجوز مطلقا ومعنى الإفتاء أعم من الاستنباط والحكاية وهو المنقول عن المحصول آنفا.

وقال أبو الحسين لا يجوز مطلقا. لنا تكرر إفتاء العلماء الغير المجتهدين في جميع الأعصار من غير إنكار. للمجوز أنه ناقل فلا فرق فيه بين العالم وغيره كالأحاديث.

قلنا جواز النقل متفق عليه والنزاع فيما هو المعتاد من تخريجه على أنه مذهب أبي حنيفة أو الشافعي رحمه الله كذا في المختصر والمفهوم من غيره أن في الحاكي عن الميت خلافا. للمانع لو جاز لجاز للعامي لأنهما في النقل سواء قلنا الدليل هو الإجماع وقد جوز للعالم دون العامي والفارق علم المآخذ وأهلية النظر ثم عن أصحابنا في ذلك روايات ذكر في التجنيس سئل محمد بن الحسن رحمه الله متى كان للرجل أن يفتى قال إذا كان صوابه أكثر من خطأه.

وقال ظهير الدين التمرتاشي رحمه الله لا يجوز للمفتي أن يفتي حتى يعلم من أين فقلنا هل يحتاج إلى هذا في زماننا أم يكفيه الحفظ قال يكفي الحفظ نقلا عن الكتب المصححة.

وقال نجم الأئمة البخاري رحمه الله الحفظ لا يكفي ولا بد من ذلك الشرط وفي عيون الفتاوى. قال عصام بن يوسف رحمه الله كنت في مأتم قد اجتمع فيه أربعة من أصحاب أبي حنيفة زفر وأبو يوسف وعافية وقاسم بن معين فأجمعوا على أنه لا يحل لأحد أن يفتى بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا.

الثانية: يستفتى من يعلم علمه وعدالته اتفاقا وذا بالخبرة أو الشهرة بذلك والانتصاب له بين الناس لا من يظن عدمهما أو عدم أحدهما أما من يجهل علمه فقط فالمختار امتناع استفتائه ومن يجهل عدالته فقط المختار جواز استفتائه.

لنا في الأول أن العلم شرط والأصل عدمه فيلحق بالجاهل كالراوي المجهول العدالة.

لهم القياس بالعالم المجهول العدالة فقط لأن العلم في الاشتراط كالعدالة.

قلنا يلتزم ثمة أيضا الامتناع.

ولو سلم على ما هو المختار فالفرق أن الغالب في المجتهدين العدالة وليس الغالب في العلماء الاجتهاد بل هو أقل القليل فيلحق الفرد بالأغلب.

الثالـــثة: تقليد الأفضل فيما تعدد المجتهد ليس بواجب وعن أحمد وابن شريح خلافه وعن الأصحاب الحنفية روايتان. لنا اشتهار إفتاء المفضولين من الصحابة والتابعين من غير إنكار وقوله عليه السلام بأيهم اقتديتم اهتديتم لما خرج العوام لأنهم مقيدون بقي معمولا بــه في المجـــتهدين من غير فصل بفضل ولا يستدل بأن تكليف العامي بالترجيح تكليف بالمحـــال لقـــصوره عن معرفة المراتب لأن الترجيح ربما يظهر للعامي بالتسامع وبرجوع العلماء إليه بدون العكس وكثرة المستفتين واعتراف العلماء بفضله. لهم أن أقوال المجتهدين عـــند المقلـــد كالأدلة عند المجتهد فيدفع تعارضها بالترجيح وليس إلا بكون قائله أفضل وبعبارة أخرى أن الظن بقول الأعلم أقوى والأقوى هو المأخوذ عند التعارض.

قلـــنا قياس لا يقاوم لما مر من الإجماع على أن بينهما فرقا هو أن ترجيح المجتهدين للأدلة سهل وترجيح العوام للمجتهدين وإن أمكن عسر.

قال في التحصيل فإن إفتاء اثنان بشيء واحد تعين عليه وإلا قبل مجتهد في أعلمهم وأورعهم.

وقيل لا إذ علماء الأمصار لم ينكروا على العوام تركه ثم إذا اجتهد فإن ظن الرجحان مطلقـــا تعين وإن ظن الاستواء مطلقا يخير أو الاستواء في الدين دون العلم وجب تقليد الأعلم.

وقـــيل يخير أو العكس وجب تقليد الأدين أو ظن أحدهما أدين والآخر أعلم وجب تقليد الأعلم لأن مفيد الحكم علمه.

قال علاء الدين الزاهد استفتى مفتيين حنفيين فافتيا بالضدين كالحل والحرمة والصحة والفساد يأخذ العامي بفتوى الفساد في الفسادات والصحة في المعاملات.

وقـــال ظهير الدين المرغيناني: إن كان المستفتي مجتهدا يأخذ بقول من ترجح عنده بدلـــيل والعامـــي بقول من هو أفقه منهما عنده وإن استويا عنده يستفتي غيرهما ولو لم يوجد إلا في بلد آخر كذا يفعله الصحابة والتابعون.

وأقـــول يفهـــم منهما أن عن أصحابنا في ترجيح إحدى الفتويين قولين الترجيح من حـــيث حال الحكم ومن حيث حال المفتي وعند الاستواء لا يخير كما هو قول الشافعية بـــل يتبع قول الثالث ثم هذا في مفتيين أما لو سئل متفقها ففعل ثم مفتيا فأجاب بعكسه قضى صلوات صلاها بقول المتفقه إن أفتاه المفتي بالقضاء قاله شرف الأئمة رحمه الله.

القسم الثاني: في المستفتي

وفيه مسائل:

الأولى: يجــوز للعامي تقليد المجتهد في فروع الشريعة خلافا للمعتزلة في بغداد وفرق الجبائي بين الاجتهاديات وغيرها لنا.

أولا: أن علمـــاء الأمــصار لا ينكــرون على العوام الاقتصار على أقاويلهم فحصل الإجماع قبل حدوث المخالف.

وثانيا: إن عاميا وقع له واقعة مأمور بشيء فيها إجماعا وليس التمسك بالبراءة الأصلية إجماعـــا ولا الاســتدلال بأدلة سمعية إذ الصحابة لم يلزموهـم تحصينها ولأنه يمنعهم عن الاشـــتغال بمعاشــهم فهــو التقليد ولا ينقضان بمعرفة أدلة العقليات لما مر أن المعرفة الإجمالية المحصلة للطمأنينة كافية في ذلك أما هنا فيحتاج إلى تفصيل كثير وبحث عزيز.

فــإن قلــت المانعــون من التقليد يمنعون الإجماع وخبر الواحد والقياس والتمسك بالظواهر بل يقولون حكم العقل في المنافع الإباحة يؤيده قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] وفى المضار الحرمة يؤيده ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وإنما يترك هذا الأصل لنص قطعى الثبوت والدلالة والعامى إن كان ذكيًا عرف حكم العقل وإن لم يكن ذكيًا أو وجد في الواقعة نص قطعى الثبوت والدلالة يخالف حكمه حكم العقل نبهه المفتى عليه.

قلنا لم يكلف العامى بذلك لأنه يمنعه عن المعاش ولذا كان الاجتهاد فرض كفاية لهم وجوهًا:

١- قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩].

قلنا يختص بالعقليات جمعًا بينه وبين أدلة اتباع الظن.

٢- ذم التقليد بقوله إنا وجدنا آبائنا على أمة.

قلنا التقليد الباطل على خلاف الدليل الواضح أو في العقليات.

٣- طلب العلم فريضة على كل مسلم.

قلنا فيما يمكن علمه لا علم كل شيء لكل مسلم بالإجماع وإلا كان الاجتهاد فرض عين.

٤- جواز التقليد يفيض إلى عدمه لأنه يقتضي جواز التقليد في المنع منه.

قلنا أحدهما يمنع الآخر عادة.

٥- قــوله عليه السلام اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له والمستفتى لا يأمن من جهل

المفتى فيقع في المفسدة.

قلنا لا يعتبر لرجحان المصلحة.

ولسنا على الجبائى أن الفرق يقتضي أن يحصل للعامى درجة الاجتهاد ثم يقلد إذ لا يميز بينهما سوى المجتهد وهو بط.

له أن الحق في غير المجتهد فيه واحد فالتقليد فيه يوقعه في غير الحق.

قلنا بل وفى المجتهد فيه ولأنه لا يأمن أن يقصر المفتى في الاجتهاد أو يفتى نفسه بخلاف اجتهاده.

الثانية أن العالم بطرف صالح من علوم الاجتهاد يلزمه التقليد.

وقيل بشرط أن يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والجبائى ما لم يكن كالعبادات الخمس من ضروريات الدين.

لنا أولا: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، فإن علة الأمر بالسؤال هو الجهل والأمر المقيد بالعلة يتكرر بتكررها وهذا غير عالم بهذه المسألة.

وثانيًا: العلماء لم يزالوا يستفتون فيفتون ويتبعون من غير إبداء المستند حتى شاع ولم ينكر فكان إجماعًا.

وثالثا: أن إيجاب الاطلاع على المستفتى يؤدى إلى إبطال المعاش والصنائع بخلاف مآخذ معرفة الله تعالى ليسرها.

لهم أن يؤدى إلى وجوب اتباع الخطأ لجوازه.

قلنا مشترك الإلزام لجوازه حين أبدى المستند وكذلك يجب على المفتى اتباع رأيه مع جواز الخطأ والحل أن الواجب اتباع الظن من حيث هو ظن لا من حيث هو خطأ والمحدود هذا.

الثالثة: لا يرجع العامي العامل بقول مجتهد في مسألة إلى غيره اتفاقا أما في الأخرى فالمختار جواز تقليد الغير للقطع بوقوعه شايعا مشتهرا من غير نكير في زمن الصحابة رضي الله عنهم من غير إلزام سؤال مفت بعينه أما إذا التزم مذهبا معينا كأبي حنيفة رضي الله عنه فقيل يلزم وقيل لا يلزم في واقعة وقعت فقلده فيها فليس له الرجوع وفى غيرها يتبع من شاء قال القاضي عبد الجبار الحنفى استفتى الشافعية فوافقه جوابهم لا يسعه أن يختاره وللرجل والمرأة أن ينتقل من مذهب الشافعي إلى مذهب أبى حنيفة وبالعكس ولكن بالكلية أما في مسألة واحدة فلا يمكن من ذلك وقال ظهير الدين المرغيناني من انتقل إلى مذهب الشافعي رضى الله عنه لتزوج له أخاف أن يموت مسلوب الإيمان

لإهانته بالدين لجيفة قذرة.

وقال أيضًا عامى حنفى افتصد ولم يعد الطهارة اقتداء بالشافعى رضى الله عنه في حق هذا الحكم لا يسوغ له ذلك.

وقال علاء الدين الزاهد رحمه الله ويصفع لو فعل ذلك.

وقال أبو الفضل الكرمانى رحمه الله ابتلى بالجرب والقروح بحيث يشق عليه الوضوء لكل مكتوبة ليس له أن يأخذ بمذهب الشافعي رضى الله عنه ولكن إن كان يضره الماء يتيمم ويصلى وليعلم أن عبد السيد الخطيبي سئل عمن علق الثلاث بتزوجها فقيل له لا يحنث على قول الشافعي رضى الله عنه مجتهد يعتد به فهل يسعه المقام معها فقال على قول مشايخنا العراقيين نعم وعلى قول الخراسانيين لا، قال مجد الأئمة الترجمانى رحمه الله لا بأس بأن يؤخذ في هذا بمذهب الشافعي لأن كثير من الصحابة في جانبه قال فقلت الشبهة وصح القول بالحل إذا اتصل به حكم الحاكم بفسخ التعليق وفيه رخصة عظيمة.

القسم الثالث فيما فيه الاستفتاء

لا تقليد في العقليات كوجود البارى وما يجوز ويجب ويمتنع من الصفات وإنما قال أبو حنيفة رضى الله عنه بأن إيمان المقلد معتبر لمطابقته الواقع لا لجواز التقليد فإنه بالتقليد آثم.

وقال العنبرى بجوازه وطائفة بوجوبه وإن البحث والنظر فيه حرامان.

لنا أن معرفة الله تعالى واحبة إجماعًا ويمتنع بالتقليد لوجوه ثلاثة:

١ - جواز الكذب على المخبر.

٢ - اجتماع النقيضين في الحقية إذا قلد اثنان لاثنين في النقيضين.

ولم نقل إذا قلنا واحد لاثنين لئلا يردان تقليدًا أحدهما مانع من تقليد الآخر عادة كما يمتنع تواتر أحد النقيضين من تواتر الآخر.

لا يقال إنما يلزم حقيتها لو كان كل مقلد حقا.

لأنا نقول مقدم الشرطية إفادة التقليد اليقين فإذا جاز عدم إفادته فإنما يعلم إفادته بالنظر فيه لا بمجرد التقليد.

٣- أنه إنما يفيد اليقين لو تيقن بجميع مقدماته ومن جملتها صدق المخبر فالعلم به إن كان ضروريا لم يحتج إلى تقليده وإن كان نظريا فالمفيد لليقين ليس مجرد التقليد بل هو مع الاستدلال.

للمجوز أولا لو وجب النظر لما نهى عنه وقد نهى الصحابة رضي الله عنهم عن

الكلام في القدر في قوله تعالى: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ﴾ [غافر: ٤]، قلنا المنهي عنه الجدال بالباطل لقوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] وقد مر.

وثانيًا لوجب على الصحابة رضى الله عنهم ولنقل نظرهم كما نقل في الفروع.

قلنا نظروا وإلا لزمهم الجهل بالله تعالى وبصفاته وأنه باطل إجماعًا ولكن لم ينقل لوضوح الأمر عندهم بمشاهدة الوحي وصفاء الأذهان بخلاف الاجتهاديات التي لخفائها يتعارض فيها الأمارات.

وثالثًا: لألزم الصحابة رضى الله عنهم العوام به وليس فإن الأعرابى الجلف والأمة الخرساء يحكم بإسلامهما بمجرد الكلمتين.

قلنا ليس المراد تحرير الأدلة والجواب عن الشبهة بل الدليل الجملى الذى يحصل بأيسر نظر ويوجب الطمأنينة كاف وكان ذلك فيهم كما قال الأعرابى البعرة تدل على البعير وآثار القدم تدل على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا يدلان على السميع الخبير.

لموجبه أن النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف القرائح والأنظار بخلاف التقليد فيجب احتياطًا.

قلنا بعد النقض بدليله فإنه نظر في أمر عقلى يحرم النظر بذلك على المقلد أيضًا فإن نظر ارتكب الحرام وإن قلد لزم التسلسل إن أمكن محض التقليد ولا يمكن لوجوب النظر في صدق كل مخبر وبهذا يندفع منع لزومه باحتمال انتهائه إلى صاحب الوحي المؤيد من عند الله سبحانه وتعالى.

والحمد لوليه والصلاة والسلام على نبيه والسلام على الدوام.

فهرس المحتويات

المجلد الثاني

من كتاب فصول البدائع

FUṢŪL AL-BADĀʾIʿ FĪ UṢŪL AL-ŠARĀʾIʿ

(A book in Theology)

by

Muḥammad Ben Ḥamzah Al-Fanāri

Edited by

Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl

volume II

DAR AL-KOTOB AL-ILMIYAH

Beirut-Lebanon